Johanna Broda

Estratificación social y ritual mexica

Un ensayo de Antropología Social de los mexica (1).

En este trabajo se investiga la interrelación entre el complejo ciclo de fiestas calendáricas que los mexica celebraban en el Templo Mayor de Tenochtitlan y su vida social, política y económica. Se estudian particularmente los aspectos de la relación del culto con la estratificación social, la expresión de conflictos y tensiones, de obligaciones y privilegios mediante el simbolismo de las ceremonias, y la función integradora del ritual. El tratamiento de las fiestas del calendario no es exhaustivo, no obstante se delinean ciertas pautas generales del culto y del comportamiento de los grupos sociales en él. Este análisis nos permite no sólo ver el reflejo de la organización socio-política en el ritual, sino también nos permite sacar conclusiones sobre el carácter mismo de la sociedad. Finalmente nos revela la ideología política de la última época antes de la Conquista, expresada en el culto, que glorificaba la misión histórica de la clase dominante mexica.

Las fiestas del calendario mexica eran un complejo sistema ritual y uno de los aspectos más sobresalientes de la vida en el México antiguo. En ellas se gastaban enormes cantidades de riquezas, energías, tiempo y vidas humanas. Al estudiar el ritual en relación con la organización social mexica, se plantean las siguientes cuestiones significativas: ¿Hasta qué punto encontramos en el culto un reflejo de la estratificación tal como existía en la sociedad mexica en la última época antes de la Conquista? ¿Qué significado tenían los ritos

para los diferentes grupos sociales que intervenían en ellos, y qué función tenía este ritual en relación con la sociedad mexica en su totalidad?

Para poder dar una respuesta a estas preguntas, conviene analizar los siguientes puntos: ¿Quiénes eran los grupos que participaban en el ritual? ¿Qué papel desempeñaba cada uno de ellos y qué relación existía entre los papeles de los diferentes grupos? ¿Qué elementos en el ritual expresaban conflictos entre los participantes o grupos representados por éstos, y qué elementos indicaban la solución de tales conflictos? ¿Cuáles eran las relaciones ideales, los deberes, las obligaciones, los privilegios, las pautas de comportamiento y los valores, que se expresaban simbólicamente en el ritual?

Hasta ahora las fiestas del calendario han sido muy poco estudiadas en relación con la organización social mexica, aunque las descripciones de ellas contienen abundante información sobre este aspecto. Encontramos no sólo datos que tienen interés desde el punto de vista del ritual, sino también desde el punto de vista de la organización social. El estudio de la actuación y de las funciones de los grupos sociales en el ritual contribuye a elucidar "quiénes" eran estos grupos, dándonos datos concretos que nos ayudan a comprender mejor las funciones y el carácter de estos grupos fuera también del contexto ritual. De este modo, las descripciones de las fiestas constituyen una fuente adicional muy valiosa para profundizar nuestros conocimientos sobre la organización social mexica.

Además, este material tiene otras dos ventajas: a) Existe una abundancia relativamente grande de fuentes del siglo XVI que se refieren a las fiestas del calendario. b) Estas fiestas tenían una coherencia y un orden objetivamente dado por la estructura misma del calendario. Ese orden tenía que ser respetado por los informantes indígenas cuando describían las ceremonias, así como por los frailes que recopilaban la información. El peligro de que los autores hayan tergiversado estas descripciones según criterios subjetivos es mucho menor que en el caso de otras fuentes sobre el México antiguo.

En este trabajo estudiaremos algunos aspectos de la participación en el ritual de los guerreros-nobles y principales, los sacerdotes, la gente común y los grupos profesionales. Nuestra intención es delinear las pautas generales inherentes a estas ceremonias, específicamente en relación con la problemática arriba señalada. Para este estudio nos basamos en una investigación detenida, hecha anteriormente, de las fiestas I Atlcaualo (2), II Tlacaxipeualiztli, VI Etzalcualiztli, VII Tecuilhuitontli, XIII Tepeilhuitl y XVI Atemoztli (Broda 1970, 1971) (3). Además consideraremos ciertos aspectos de las fiestas IV Huey tozoztli, VIII Huey tecuilhuitl, XI Ochpaniztli, XIV Quecholli y XV Panquetzaliztli. Las principales fuentes que hemos utilizado para nuestro análisis son: Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Toribio Motolinía, las "Costumbres de Nueva España" y el Manuscrito del "Calendario de Francisco de las Navas" que se conserva en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología en México (4). Las dos últimas fuentes son particularmente interesantes en relación con nuestro tema, ya que se refieren sobre todo a la

intervención de los principales en las fiestas. Durán, por otra parte, menciona muchas costumbres populares en las que participaba la gente común, mientras que Sahagún describe el culto principal del Templo Mayor de Tenochtitlan. Sahagún nos da también los datos sobre el culto de los grupos profesionales. Motolinía es otra fuente muy valiosa por la fecha temprana de su recopilación.

1. LOS NOBLES Y EL RITUAL

En este trabajo nos referiremos a los nobles principalmente en su función de guerreros. Aunque teóricamente la carrera de guerrero estaba abierta a toda la población mexica, parece que por lo general sólo los hijos de los nobles la seguían, mientras que la mayoría de los jóvenes macehuales se retiraban en cierta etapa de ella para dedicarse al trabajo manual, sea éste agrícola o artesanal (Carrasco 1961, 1971b, 1976a). Aunque los hijos de los nobles (pipiltin) pertenecían a la clase gobernante por su nacimiento, para obtener puestos específicos dentro de ella, tenían que ganar méritos en la vida pública. La vía más prestigiosa para ganar estos méritos era la guerra.

La jerarquía de rangos militares formaba una parte esencial de la estructura social y política mexica. Esta jerarquía estaba relacionada con el ritual a través del ofrecimiento de cautivos como víctimas para el sacrificio. La base para los rangos militares era el prender cautivos en la guerra. El ascenso de un guerrero en la jerarquía militar dependía del número de cautivos que conseguía hacer. Los que lograban capturar a un prisionero, llegaban a ser yaqui tlamani ("el que va a la guerra", el cautivador), mientras los guerreros más destacados tenían que haber hecho cuatro prisioneros y haber adquirido el grado de tequiua ("el que tiene un trabajo"). Entre los tequiua se seleccionaban los funcionarios políticos de alto rango, tales como los comandantes militares (tlacateccatl y tlacochcalcatl) o los señores consejeros (tecuhtlatoque) que formaban parte de los consejos supremos de gobierno (Carrasco 1961, 1971a, 1976).

Los prisioneros con los que volvían los guerreros victoriosos a Tenochtitlan, eran destinados al sacrificio de los dioses. De este modo, las hazañas guerreras tenían un reflejo directo en la vida ceremonial. En otro lugar he analizado detenidamente el papel importante que jugaban en la fiesta de II Tlacaxipeualiztli los guerreros valientes que habían obtenido el privilegio de presentar su cautivo al sacrificio gladiatorio (Broda 1970). Aquí sólo quiero resumir brevemente los principales puntos de este análisis, tratando de delinear la pauta general inherente a estas ceremonias.

A. El ofrecimiento de víctimas (la fiesta de Tlacaxipeualiztli)

Sólo los cautivos más valientes eran destinados al sacrificio gladiatorio. Sus dueños los guardaban durante todo el año para ofrecerles en Tlacaxipeualiztli. Durante el mes anterior, los guerreros hacían ciertas ceremonias preparatorias con sus cautivos y participaban en una danza solemne que hacían

todos los que ofrecían un cautivo en esta fiesta. El guerrero y el cautivo pasaban la noche anterior al sacrificio en vigilia en el templo del calpulli. A media noche el guerrero le cortaba un mechón de pelo al cautivo, que guardaba como trofeo de haber hecho un prisionero (Broda 1970:202-205). Por la mañana llevaba su cautivo al Templo Mayor y se quedaba esperando frente al tzompantli. Cuando ya se habían reunido los cuatro guerreros águilas y tigres, que iban a luchar contra el cautivo en el sacrificio gladiatorio, el primer guerrero cogía a su cautivo del cabello y le conducía a la piedra de sacrificio (temalacatl), entregándolo a los sacrificadores. El guerrero regresaba a su lugar frente al tzompantli, donde él y sus compañeros que todavía no habían entregado a sus cautivos, permanecían bailando y esperando turno. Desde ahí, el guerrero observaba con mucha atención el comportamiento de su cautivo en el combate. Se suponía que existía una relación mística entre el cautivo y su dueño. Se le llamaba "su hijo querido, su propia carne", y cuanto más valientemente peleaba el cautivo en el sacrificio gladiatorio, tanto más prestigio adquiría su dueño (Broda 1970:210-217). Pomar indica que

"..de manera que tanto cuanto más esfuerzo y ánimo mostraban peleando en este sacrificio, tanto más fama de valientes cobraban los que en la guerra los habían vencido y preso y traído al sacrificio, teniéndolos en tanta más estima cuanto más valor se había conocido en el prisionero. Y ésta era una cosa tan deseada entre ellos que, aunque había muchos indios que habían prendido en la guerra muchos enemigos, no llegaban a sacrificar ninguno en este sacrificio de Xipe, si ... no era averiguado ser valiente para la dignidad de este día" (Pomar 1964:170).

Sin embargo, algunos cautivos defraudaban las esperanzas de sus dueños, y no se defendían valientemente, quedando como paralizados de temor. Su combate duraba poco tiempo; pronto les llevaban los sacerdotes para abrirles el pecho (Broda 1970:217).

El día del sacrificio gladiatorio, el tlatoani distribuía insignias a los guerreros que habían ofrecido un cautivo. Por la noche del mismo día se hacía una danza muy solemne en la que participaban los gobernantes supremos de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan. Los nobles tenochca y tlatelolca bailaban frente a frente en dos filas. En esta danza participaban diferentes categorías de guerreros tales como los telpuchtequiuaque, tiachcauan, telpochyaque, etc. (CF II, 21:54).

Después del sacrificio, el guerrero recogía en un lebrillo la sangre de su cautivo, con que iba a todos los calmecac y los templos de los calpulli, rociando los ídolos con la sangre:

"Compuesto con sus plumajes y todas sus joyas ... (el guerrero) iba luego a andar las estaciones, visitando todas las estatuas de los dioses por los templos y por los calpules: a cada una de ellas ponía un cañuto teñido con la sangre, como dandoles a gustar la sangre de su cautivo.." (HG II, 21:146) (5).

Los quaquacuiltin o calpulueuetque llevaban el cuerpo de la víctima al templo del calpulli. En este templo "el guerrero habia hecho el voto de prender

un cautivo" (6). Allí, el cuerpo era desollado. Era costumbre apartar un muslo y enviarlo al tlatoani para que lo comiese. El resto del cuerpo era llevado a la casa del guerrero, donde se preparaba un banquete con su carne. El guerrero convidaba a sus parientes y otros principales (7). Cada invitado recibía un plato de maíz cocido con un pedazo de carne humana (tlacatlaolli). Sólo el dueño no probaba aquella carne, sino que decía: "¿Como voy a comer mí propia carne?", ya que había considerado al cautivo como a su "querido hijo" y éste a él como a su "querido padre" (CF II, 21:52; véase también Pomar 1964:168). Al llegar al convite, los invitados ofrecían regalos al guerrero y le saludaban con lágrimas cuando veían que llevaba la cabeza emplumada como una víctima. Esto significaba que, aunque todavía no había muerto en la guerra, le esperaba este destino y que iba a pagar su deuda para con los dioses un día muriendo en la guerra o en el sacrificio (CF II, 21:47-48).

El guerrero guardaba la piel desollada del cautivo, y la prestaba durante los veinte días siguientes a un hombre del barrio que se la ponía e iba vestido con ella pidiendo limosna. Estos limosneros representaban al dios Xipe y parecen haber sido gente pobre del barrio. Los nobles les obsequiaban mantas, plumas y joyas, mientras que la gente común les daba unos racimos de mazorcas secas de maíz (ocholli), primicias de frutas y flores, y otros alimentos. Estas limosnas se repartían entre el xipe y el dueño de la piel. Durante los veinte días, el guerrero y todos los miembros de su casa hacían penitencia. Al final del período ritual, los guerreros ataviados con sus nuevas insignias recibidas del tlatoani, bailaban con los xipeme, y después les acompañaban a enterrar las pieles en Yopico. En esta ocasión ofrecían copal y llevaban obsequios al templo (Broda 1970:221-222).

Después de haber enterrado las pieles, se hacían varias ceremonias en la casa del guerrero y su barrio, simbolizando así el final de su penitencia. Estas ceremonias culminaban en el acto de plantar el "palo del desollamiento de hombres" (itlacaxipeualizquauh), en el que colgaban los atavíos que había llevado el cautivo, y el hueso de su muslo compuesto con papeles y con una máscara que llamaban malteotl (8). Este palo era el símbolo de haber ofrecido una víctima en Tlacaxipeualiztli. Con este motivo, el guerrero hacía otro convite, invitando a sus parientes y amigos, y a la gente de su barrio. Los viejos bebían pulque, mientras los calpulueuetque estaban cantando (CF II, 22:58; HG II, 22:149).

Tlacaxipeualiztli era la fiesta de los guerreros valientes que adquirían gran prestigio a causa de haber ofrecido su cautivo en el sacrificio gladiatorio. El símbolo visible de haber logrado esto, era el "palo del desollamiento de hombres". La intervención de los guerreros en Tlacaxipeualiztli tenía ciertos rasgos particulares, pero más elementos de lo que a primera vista parece, eran características comunes de todas las fiestas. Sobre todo el ofrecimiento de víctimas formaba una parte esencial del ritual. Parece que realmente todas las víctimas eran ofrecidas por alguien: en la mayoría de los casos por los guerreros y principales o el mismo tlatoani, y en algunas ocasiones por los mercaderes u otros grupos profesionales (CNE:41-45) (9). La víctima

podía ser o bien un cautivo o bien un esclavo comprado en el mercado. Durán explica a este respecto:

"Y, sí no hemos acabado de entender este modo de matar indios en los sacrificios, es de saber que ninguno mataban ní sacrificaban que no fuese ofrecido por la gente rica y de algun valor, ahora habido en guerra, ahora mercados en los mercados para aquel efecto, y cuando concurrían muchos ofrecedores de hombres había muchos que matar, y cuando pocos, había pocos que matar" (Durán 1967, I, 14:141).

B. El patrocinio de las fiestas

El ofrecimiento de víctimas estaba íntimamente relacionado con el patrocinio de las fiestas. Según las "Costumbres de Nueva España", este patrocinio era privilegio de los principales y "hombres ricos". Para "hacer la fiesta" (10), el principal tenía que pedir al señor supremo la merced de ofrecer una víctima que representara al dios en las ceremonias. Las "Costumbres de Nueva España" mencionan que en VI Etzalcualiztli:

"...un principal de los del pueblo vestía a un esclavo o cautivo suyo de la manera que [Tlaloc] estaba vestido, e iba con él ante Motecuhzoma o ante el señor que gobernaba y pedíale de merced que aquel día se la hiciese de le dar licencia para sacrificar su esclavo y al que primero iba a pedir la merced, a éste se la hacía salvo sí Motecuhzoma o el señor quiera hacer la fiesta, decía a los sacerdotes del templo como él quería hacer la fiesta.." (CNE:43).

Después del sacrificio, el principal daba un convite en su casa, invitando a sus parientes, a otros principales y a la gente de su barrio, y les ofrecía un plato de maíz cocido con un pedazo de la carne de la víctima. Según las "Costumbres de Nueva España", en XVIII Izcalli el señor o principal, "en casa de quién esta fiesta se hacía, era obligado a dar de comer al pueblo y de dar vino para la borrachera y de dar el esclavo que se había de matar, y en su casa se comía" (CNE:53). En estos convites demostraban los señores su generosidad, y según sus posibilidades, obsequiaban a los invitados con mantas y plumas, o sólo con comida. Según dice Motolinía, el dueño de la víctima "aparejaba carne humana con otras comidas, y otro día siguiente hacía fiesta, y repartidos por (sus amigos y parientes) lo comían; y éste mismo que hacía la fiesta, sí tenía costilla, en aquella fiesta de su valentía, daba en esta comida mantas" (Motolinía 1967:59). Sin embargo, los invitados no sólo recibían obsequios, sino que también llevaban regalos al que hacía la fiesta; le daban "algunas mantas,.. maíz, frijoles y otras semillas .. en pago" por haber comido la carne de la víctima (CNE:47). Las fiestas que se hacían con ocasión del sacrificio de un cautivo eran generalmente más espectaculares que aquellas en las que se había sacrificado un esclavo (Motolinía 1967:59).

Estos convites tenían un importante significado: a través de ellos se confirmaba la trascendencia social que habían tenido los actos religiosos. El ofrecimiento de víctimas para el sacrificio culminaba en la fiesta que el señor daba después en su casa. Estos convites deben haber sido importantes acon-

tecimientos en la vida social de los barrios, en los que la clase gobernante hacía ostentación de su nivel de vida. Eran ocasiones para el consumo de bienes excedentes así como para el intercambio de regalos dentro del grupo de los principales y dentro de los barrios. En el material que hemos estudiado aquí, los principales y los barrios no aparecen como grupos opuestos, sino más bien como unidades en interacción. Los convites servían para consolidar la solidaridad dentro del grupo de los nobles así como entre ellos y la gente del barrio que, según parece, se encontraba en una relación de dependencia de los nobles.

El hecho de que la carne de los cautivos sacrificados se utilizaba para obsequiar con ella a los otros principales con la finalidad de asegurarse de su favor, se expresa en las "Costumbres de Nueva España" donde se dice que en Toxcatl mataban "muchos cautivos y los señores de ellos después los cocían... y repartíanla (carne) y presentabanla a los señores y principales y para que se les hiciese mercedes" (CNE:43). Esto mismo lo confirma Pomar de manera particularmente ilustrativa, refiriéndose también, según parece, a la fiesta Toxcatl:

"Y los cuerpos después que los llevaban sus dueños, los hacían pedazos, y cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pueblos comarcanos, hasta que no quedase cosa, en muy pequeños pedazos, ... en presente a los caciques, señores y principales y mayordomos, y mercaderes, y a todo genero de hombres ricos de quien entendían sacar algun interés ... Dabanles a aquellos a quien se presentaba cada un pedacito de esta carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodelas, vestimentas y arréos de guerra: cada uno como le parecía, o podía, no tanto porque tuviese algun valor aquella carne - pués muchos no la comían - cuanto por el premio del valiente que se la enviaba, con que estaban ricos y prosperos" (Pomar 1964:168).

C. Los trofeos

Otro elemento que hemos notado en Tlacaxipeualiztli y que realmente era una característica común de todas las fiestas, era el guardar ciertas partes del cuerpo de la víctima como trofeos. Las "Costumbres de Nueva España" mencionan que en X Huey Miccailhuitl "el señor del cautivo después de haberlo comido, tomaba un hueso de un muslo del muerto y colgabalo en su casa y teníalo por reliquia, y su mujer y familia ofrecíale cada día alguna manera de sacrificio al hueso como cosa sagrada". Cinco días antes y diez días después de la fiesta, el guerrero ayunaba junto con los de su casa, llevando en estos días la cabeza emplumada. Al final del período ritual daba un convite en su casa (CNE:47). Esto nos hace suponer que no sólo en Tlacaxipeualiztli se plantaba el "palo del desollamiento de hombres", sino que también en otras fiestas.

Además del hueso del muslo y de un mechón de pelo (véase "Tlacaxipeualiztli") guardaban como trofeo la piel desollada de la cabeza con la cabellera. Según dice Motolinía:

"Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerra, desollaban, y si eran señores o principales los ansi tomados, desollabanlas con sus cabellos, y secabanlas para las guardar. De estas había muchas al principio, y si no fuera porque tenían algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños, y causabalo esto estar como estaban secas" (Motolinía 1967:72).

Esta información de Motolinía es particularmente interesante, ya que parece ser la única referencia de un cronista indicando la existencia en Mesoamérica de unos trofeos de cabezas humanas, parecidos a los "tsantsas" de los jívaros de Sudamérica. Además, las prácticas mencionadas recuerdan ciertos ritos cazadores de un tratamiento reverencial de las cabezas y los huesos de los animales cazados (11). Ritos de este tipo están representados en algunos códices (Cospi 4:27-31; véase Nowotny 1961:273), y se pueden observar hasta hoy día entre grupos indígenas (12). Estas prácticas están basadas en la concepción de que los huesos y los cráneos de los animales son como semillas de las que brotará nueva vida, y de que el cazador tiene que ofrecer, o mejor dicho "devolver", el cráneo al "dueño de los animales" para que éste le siga proporcionando cacería.

Por otra parte, los ritos mexica con los trofeos formaban parte de un complejo de ritos centrados alrededor del sacrificio humano, que incluían al sacrificio de corazón, al canibalismo ritual, al culto de la sangre, al desollamiento, al flechamiento y a ciertos otros ritos que pueden ser encontrados desde el Sur de Norteamérica hasta la región central de los Andes en Sudamérica, y parecen haber tenido una gran antigüedad (véase Acosta Saignes 1950:30-37). Estas prácticas estaban estrechamente relacionadas con el culto de la fertilidad y tenían importantes connotaciones mágicas.

El tratamiento reverencial de los trofeos y el canibalismo ritual entre los mexica estaban basados en la concepción de que había una fuerza mágica inherente al cautivo, tanto mayor cuanto más valiente había sido, y en que existía una relación mística entre él y su dueño. Pero además de su significado mágico, estas prácticas tenían una importante dimensión social. Los trofeos eran símbolos del prestigio social del guerrero. Por esto se colocaban en lugares visibles de la casa, por donde tenían que pasar los visitantes, quienes, al adorarlos, expresaban al mismo tiempo su reconocimiento del estatus social del sueño de la casa. Según las "Costumbres de Nueva España", los atavíos de la víctima también eran guardados de manera similar a los trofeos. En V Toxcatl

"sacrificaban ... esclavos e cautivos, y los señores de ellos guardaban las ropas de ellos por reliquias en una caja y cubríanla con una manta del demonio y lo tenían en gran veneración, ... y sí algun forastero venía a aquella casa iba delante de la imágen y besaba ... la caja y adorabala, y el señor del esclavo cuando moría mandaban que se..." quemara o enterrara la caja con el (CNE:43).

Pomar corroborará nuestras conclusiones sobre el significado social de los trofeos, señalando que "los huesos [de los cautivos sacrificados] ... les quedaban [a sus dueños] por trofeo y señal de su esfuerzo y valentía, poniendolos en su casa en parte donde los que entrasen pudiesen verlos" (Pomar 1964: 128).

D. La distribución de bienes e insignias

Además de participar individualmente en el ritual mediante el ofrecimiento de víctimas o el patrocionio de fiestas, los guerreros también intervenían en algunas ceremonias actuando como grupo. Una característica espectacular de varias fiestas del calendario era la distribución de bienes e insignias que hacía el tlatoani a los guerreros valientes. Hemos mencionado anteriormente que en II Tlacaxipeualiztli Motecuhzoma honraba a los que habían ofrecido un cautivo, distribuyéndoles insignias, armas, mantas, plumas y joyas. Tezozomoc dice que "..mandó llamar Motecuhzoma a los que hicieron presa, para darles el premio de su trabajo". El petlacalcatl sacó las insignias de los almacenes reales, mientras que el tlacochcalcatl y el tlacateccatl las repartieron entre los guerreros (1949:493). Durán confirma lo mismo, y añade que se daba "a cada uno del género que le pertenecía, porque en esto había gran cuenta, de dar a cada uno según su dignidad y estofa y según el linaje de donde descendía" (1967, II:483). Ataviados con sus nuevas insignias, los guerreros realizaban diversas danzas solemnes en el Templo Mayor y en el tecpan (Broda 1970:218-219).

En XI Ochpaniztli se hacía otra gran distribución de insignias. Durán la describe en relación con el sacrificio de la representante de la diosa del maíz Chicomecoatl, que había sido adorada por los señores antes de su muerte:

"..Todos puestos en orden por sus lugares [en una sala del Templo Mayor] venía el rey de la tierra con grandes presentes de plumas, joyas.., armas, divísas, rodelas, y otras cosas preciosas.., de orejeras, bezotes..y bracaletes; .. y daba aguinaldo a todos los señores, haciéndoles grandes mercedes o ofreciéndoles grandes dones, vistiéndoles a todos de mantas y bragueros y ceñidores y zapatos, curiosa- y galanamente labrados, juntamente a todos los capitanes y valientes hombres de los ejercitos" (Durán 1967, I, 14:140).

Sahagún describe la distribución de insignias en Ochpaniztli después del sacrificio de la diosa Toci. En el texto náhuatl especifica las diferentes categorías de guerreros que con este motivo se reunían en Atempan: los tiacauan, cuachictin, quaquauhyaca, tlacochcalca, tlacatecca, tequiuaque, etc. Estos se colocaban en filas frente a Motecuhzoma y le saludaban, mientras que él estaba sentado sobre su asiento real y tenía extendido delante de él todas las armas y divisas. En seguida, los guerreros recibían las insignias correspondientes a sus rangos respectivos. Ataviados con ellas pasaban otra vez delante de Motecuhzoma saludandole, y después bailaban rodeando el templo. Se decía que estas insignias "venían a ser como su remuneración, servían para ligarlos a su deber". Las mujeres ancianas que les estaban mirando, empe-

zaban a llorar tristemente y a lamentar el destino de los guerreros, diciendo que algún día ya no volverían más de la guerra (CF II, 30:114-115).

Es interesante notar que al día siguiente se distribuían otra vez armas y divisas, pero esta vez a los pipiltin. Sahagún indica que este grupo era más pequeño que el del día anterior. Los pipiltin recibían insignias ricamente adornadas de oro y plumas de quetzal. Ataviados con ellas, se ponían a danzar y Motecuhzoma mismo guiaba la danza (CF II, 30:116).

Las grandes distribuciones de insignias formaban parte del sistema redistributivo de la economía mexica. El soberano no disponía libremente de los tributos que recibía, sino que distribuía la mayor parte de ellos entre los guerreros-nobles como una forma de reconocimiento de sus méritos. Para éstos, las insignias que recibían así como la comida y bebida que les ofrecía el tlatoani en muchas ocasiones, constituían una remuneración en especie y formaban una parte importante de sus ingresos. No parece ser una coincidencia que las grandes distribuciones de bienes se hacían precisamente en las dos fiestas, Tlacaxipeualiztli y Ochpaniztli, que eran también meses del pago de tributo.

XIV Quecholli era otra fiesta, en la que los nobles jugaban un papel preponderante. Hacían una caza ritual en el Zacatepec, un cerro en los alrededores de Coyoacan. Al terminar ésta, llevaban todo lo que habían cazado ante Motecuhzoma, quien les remuneraba, dando a cada uno ciertas mantas según sus méritos (13). Además les ofrecía comida y bebida. Según Durán, los cazadores venturosos recibían los títulos de amiztlatoque y amiztequiuaque ("tlatoque y tequiuaque de la caza") (Durán 1967, I, 7:75; 17:282).

Al volver a la ciudad, los cazadores tenían el derecho de despojar de la carga que llevara a cualquier persona que encontraran en el camino, aunque se tratara de tributos para el tlatoani: "todo lo podían tomar sin pena porque Motecuhzoma hacía esta merced" (CNE:50). Este "derecho de robar" en circunstancias rituales existía también en otras fiestas: En VI Etzalcualiztli, cuando los sacerdotes (tlamacazque) iban por juncos a Citlaltepec, tenían el derecho de despojar de cuanto llevaba a quien encontraban en su camino, hasta de los tributos para el tlatoani. En este caso se dice igualmente que "Motecuhzoma no se enojaba por esto, porque .. eran penitentes; les tenía veneración; les temía porque eran sacerdotes, porque hacían penitencia y llevaban ofrendas ante [los dioses]" (CF II, 25:75).

Al final de la fiesta XV Panquetzaliztli se producía una lucha ritual entre un grupo de los jóvenes del telpochcalli (telpopochtin) y otro de los jóvenes del calmecac (tlamacazque). Los sacerdotes jóvenes, en caso de vencer a los telpopochtin, tenían el derecho de perseguirlos hasta el palacio real (tecpan), encerrarlos allí, y de robar de éste todas las esteras, los diferentes tipos de asientos y los tambores que allí encontraban. Por otra parte, si los guerreros jóvenes vencían a los tlamacazque, los encerraban en el calmecac y robaban de allí cuanto hallaban, petates, icpales, cornetas, caracoles, etc. (CF II, 34:138; HG II, 34:213).

Al final del período ritual en II Tlacaxipeualiztli, un representante del dios Xipe también tenía este "derecho de robar", cuando corría tras la gente por las calles del barrio. Todas las mantas que obtenía de este modo, pertenecían al guerrero que había ofrecido la víctima (véase Broda 1970:231). Según las "Costumbres de Nueva España", el que ganaba en el juego de pelota, también "tenía libertad de quitar las mantas a todos cuantos les estaban mirando el juego, y todos los que podían le huían" (CNE:59).

Este "derecho de robar" era un aspecto interesante del ritual. En cierto modo puede ser considerado como una forma ritual de redistribución o de pago dentro del contexto ceremonial. Pero por otra parte representaba también una inversión de la situación normal, en la que el robo era castigado con las penas más rigurosas. Sobre todo los robos que se refieren a los tributos de Motecuhzoma podrían ser interpretados como la inversión de una situación, en la que los tributos eran considerados como una carga pesada o quizás incluso como una condición injusta. Quizás el "derecho de robar" expresaba simbólicamente ciertos conflictos o tensiones latentes entre diferentes grupos sociales. Llama la atención que entre estos grupos se encontraban los jóvenes del telpochcalli y del calmecac. Además es de notar, que de las cuatro fiestas en las que hemos encontrado este fenómeno, tres, o sea II Tlacaxipeualiztli, VI Etzalcualiztli y XV Panquetzaliztli, eran también meses del pago de tributo, en los que grandes cantidades de tributos llegaban de todas partes a Tenochtitlan (14). De este modo parece que tanto las grandes distribuciones de bienes e insignias como el "derecho de robar" en circunstancias rituales estaban directamente relacionados con el pago del tributo en estos mismos meses.

D. Obsequios y ofrendas

Además de recibir bienes, los nobles también tenían la obligación de hacer obsequios y ofrendas en el contexto ritual. En ciertas fiestas tenían que llevar grandes regalos al tlatoani:

"A estos señores universales [de México, Tetzcoco y Tlacopan] les hacían grandes presentes todos los otros de la tierra cada año en ciertas fiestas por reconocimiento de sujeción, y lo mismo los otros principales que estaban en sus mismos pueblos, así como los de México y Tezcuco y Tlacupa, y también los mercaderes. Y aunque esto daban los principales y mercaderes y otra gente que tenían tierras propias como hidalgos, no era de obligación, estaba ya tan en costumbre que siempre se daba; y esto se recogía y daba de común y no en particular" (15).

La fuente sigue informando que los señores supremos utilizaban estos presentes para patrocinar fiestas y hacer mercedes a los guerreros valientes. Además explica que la misma costumbre existía en los pueblos, donde los principales recibían también contribuciones voluntarias y obsequios que gastaban después en patrocinar fiestas.

Todas las fiestas en las que participaban los nobles, estaban marcadas por suntuosos intercambios de regalos entre sí. Según Francisco de las Navas, en II Coailhuitl (el mes correspondiente a Tlacaxipeualiztli)

"... había grandes presentes y dádivas entre los señores principales, y grandes comidas de diversas aves y animales y muchas flores y ramos exquitos traídos de tierras calientes y templadas, porque los .. antiguos señores siempre fueron amigos de traer cosas de tierras extrañas por regalo y grandeza y por mostrar su valor y magnanimidad, que naturalmente fueron los más de ellos francos y dadivosos y amigos de ser tenidos en este grado de ser generosos .. en dar y repartir su(s) bienes y haciendas, para mayor conservación de su paz y quietud procuraban de grangear amigos y gratificar los servicios que hacían a ellos y a su republica.." (CFN:141).

Se añade como detalle interesante, que en estas fiestas se solían recitar cantares que glorificaban las hazañas de los antepasados. Esto sugiere la existencia, en la época prehispánica, de una clase de canciones épicas o heróicas, de las que desgraciadamente no se ha conservado ningún texto concreto.

Los dos meses VII Tecuilhuitzintli y VIII Uey tecuilhuitl eran otra ocasión para grandes intercambios de regalos entre los nobles. Tecuilhuitzintli era la "fiesta de los caballeros mancebos", y Uey tecuilhuitl la "fiesta mayor de los caballeros veteranos". Según Francisco de las Navas, estos últimos:

"... hacían grandes banquetes, sacaban en los bailes y juegos grandes atavíos y riquezas ..., y se hacían los señores grandes presentes de esclavos, ropajes, oro, plata y cobre, leones, tigres, aguilas, culebras de extraña grandeza, y de otros muchos animales silvestres.. y papagayos, guacamayas y monas, con que manifestaban su poder y grandeza. Sacaban en los mitotes y bailes grandes plumerías y divisas y modos de sus armas y blasones y otros trofeos ganados en guerras, y mostrando la decencia de sus linajes y hazañas de sus antepasados y la grandeza de sus principios y fundamentos de sus arbolórios de que siempre se preciaron .., y es mucho de considerar de donde les nacía este modo.. de estimar tanto la calidad de sus personas así en linajes, y principio de ellos, que hoy en día les dura esta locura de querer que séan tenidos y estimados estos caballeros veteranos.." (CFN:156-157).

En varias fiestas los nobles llevaban también regalos a los sacerdotes o les invitaban a convites en sus casas. Según Francisco de las Navas, en la fiesta arriba mencionada de VII Uey tecuilhuitl, los caballeros veteranos "ante todas cosas visitaban los templos y hacían grandes sacrificios a sus ídolos .., servían a los sacerdotes y dabanles grandes presentes y comidas en estos días para tenerlos gratos y acetos y que ofreciesen sus sacrificios a los dioses" (CFN:157-158). Esta información interesante viene a ser confirmada por otros datos. En relación con las ceremonias del ciclo de vida, tales como el ingreso de un niño al calmecac (Acosta Saignes 1946:192), o la investidura de un noble con el título de tecuhtli, la familia del candidato tenía que hacer ofrendas al templo, convidar a los sacerdotes y obsequiarlos ricamente. Estas obligacio-

nes representaban gastos muy elevados para las familias nobles. La ceremonia de investidura del tecuhtli sólo podía tener lugar cuando la familia había reunido la cantidad necesaria de bienes que tenía que ser gastada en las ceremonias (véase Carrasco 1966:134-137; Motolinía 1967, II:286-293).

Como parte de las ofrendas al templo, los señores ofrecían en algunas fiestas atavíos nuevos a los ídolos. Por ejemplo, en la fiesta que se celebraba en IV Uey tozoztli en la sierra de Tlaloc, Motecuhzoma y los señores supremos de Tetzcoco y Tlacopan vestían personalmente a los ídolos de los cerros con unos atavíos nuevos y les servían comidas lujosas (Durán 1967, I, 8:84; véase también abajo: "Sacrificios de niños"). En la víspera de la fiesta de V Toxcatl, los señores llevaban un vestido nuevo al templo y lo entregaban a los sacerdotes para que se lo pusieran al ídolo (Durán 1967, I, 4:39). En la ceremonia final de la investidura de un tecuhtli, el candidato ofrecía también unos atavíos nuevos al dios patrón del templo (Carrasco 1966:137).

Los nobles también rendían culto a los representantes vivos de los dioses, haciéndoles ofrendas, sirviéndoles comidas costosas y atendiéndoles como a grandes dignatarios. Por ejemplo, en V Toxcatl los señores venían al templo para adorar al representante de Tezcatlipoca, y le servían las comidas como a un rey. Cuando salía por la ciudad, iba acompañado por señores y principales (Durán 1967, I, 5:59). En XI Ochpaniztli, los pipiltin atendían al sacerdote que representaba a la diosa Toci: uno le emplumaba la cabeza y los pies, otro le pintaba la cara, y otros le vestían su huipil y su falda, descabezaban una codorniz y ofrecían copal delante de él (CF II, 30:113).

E. Las "luchas rituales"

Los nobles tenían otras funciones rituales importantes. Su deber más general era hacer ayunos y penitencia antes y después de varias fiestas, al ofrecer víctimas, o a lo largo de las ceremonias para alcanzar el grado de tecuhtli. Otra obligación ritual era participar en las danzas que formaban parte de la mayoría de las fiestas. En algunas fiestas las danzas eran particularmente solemnes, participando en ellas los señores supremos de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan (véase "Tlacaxipeualiztli").

Sin embargo, la intervención más espectacular de los nobles era su actuación como grupo en las representaciones dramáticas de algunas fiestas, sobre todo en lo que podríamos llamar "luchas rituales". Una de estas luchas tenía lugar en II Tlacaxipeualiztli, cuando los xipeme (los representantes del dios Xipe) salían por primera vez vestidos con las pieles desolladas y ensangrentadas de las víctimas, y eran atacados por un grupo de guerreros. Los xipeme respondían a la provocación, corriendo tras los guerreros, y ambos grupos se perseguían mutuamente. Si los xipeme conseguían prender a un guerrero, le llevaban al templo Yopico, donde tenía que darles un rescate para ser puesto en libertad. Entre los xipeme se encontraba el Totec o Youallauan, el sacerdote supremo de la fiesta, que también participaba en la lucha (véase Broda 1970:225). Sahagún describe esta lucha de la manera siguiente:

". . Hacían como un juego de cañas, de manera que el un bando era de este dios o imagen del dios Totec, y estos iban vestidos de pellejos de hombres que habían desollado en aquella fiesta, todos recientes y sangrientos y corriendo sangre; los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforzadas que no tenían en nada la muerte; osados, atrevidos que de su voluntad salían a combatirse con otros. Allí los unos con los se ejercitaban en el ejercicio de la guerra; perseguían los unos a los otros hasta su puesto y de allí se volvían huyendo hasta su propio puesto; acabado este juego .. los totecti ibanse por todo el pueblo, y entraban en las casas" (HG, I, 18:65).

En XI Ochpaniztli este tipo de luchas rituales formaban una parte central del culto. Después del sacrificio de la víctima que había representado a la diosa Toci, un sacerdote (16) vestía su piel desollada y sus atavíos. Iba acompañado por los "cuatro huaxtecos", que eran sus servidores (17), así como por cierto número de sacerdotes (tlamacazque). Según Durán, "aquellos huaxtecos y los demás sus servidores, [estaban] todos aderezados a punto de guerra" (Durán 1967, I, 15:146). Al mismo tiempo que este grupo, guiado por (el sacerdote que representaba a) Toci bajaba de lo alto del templo, entraban por la puerta del patio un grupo numeroso de nobles (pipiltin) y guerreros (ueue tiacauan), ataviados con sus trajes de guerra, sus divisas y plumajes, y llevando sus armas. En cuanto apercibían a Toci, empezaban a correr. "Iban volviendo la cabeza y golpeando las rodelas, como provocandole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia" (HG II, 30:192). Los que estaban observando esto, quedaban aterrorizados al ver que era efectivamente una lucha sangrienta; se llamaba "zacacalli" ("se pelea con zacate"), puesto que los servidores de Toci llevaban en las manos unas escobas de zacate ensangrentadas (CF II, 30:112; Durán 1967, I, 15:146).

Más tarde en la misma fiesta, un grupo de guerreros (tequiuaque y tiacauan) llevaban el mexayacatl (la máscara del muslo de Toci, que había llevado el representante de Cinteotl en la fiesta) al lugar llamado Popotl temi, que se encontraba en la sierra del Iztac tepetl en la frontera con los tlaxcalteca (CF II:114). Allí les esperaban los enemigos y se producía un combate sangriento, en el que habían muertos (HG II, 30:194) (18).

La fiesta terminaba con otra carrera y lucha ritual. Un sacerdote (tlenamacac) ponía un recipiente lleno de tiza y plumas según Sahagún - o un lebrillo con la sangre de las víctimas según Durán -, encima de una pequeña plataforma al pie de la pirámide, donde un grupo de guerreros (tiacauan) estaba esperando. Los guerreros se arrojaban hacia el recipiente, tratando de coger un puñado de tiza y plumas (o el lebrillo con la sangre). El que llegaba primero salía corriendo, defendiéndose contra los demás. En esta carrera participaba el representante de la diosa Toci, que perseguía a los guerreros lanzando gritos de guerra. El mismo Motecuhzoma participaba un rato en la carrera. Los dos grupos hacían la salida del Templo Mayor luchando entre sí y se dirigían hacia la hermita de Toci en las afueras de Tenochtitlan, donde terminaba la fiesta (CF II:116-117). Durán afirma que en esta lucha se halla-

ba "toda la flor de los caballeros y capitanes y soldados de toda la comarca" (Durán 1967, I, 15:148).

Otra fiesta caracterizada por luchas rituales era XV Panquetzaliztli. En Acachinanco se producía una lucha entre los esclavos que iban a morir como víctimas en esta fiesta, y otro grupo llamado los "uitznaua". Entre los "uitznaua" se hallaba un grupo de guerreros (tiacauan), que había recibido de Motecuhzoma armas para esta ocasión. En esta lucha se daban incluso muertos, y si los del grupo de los esclavos cautivaban a un guerrero, le sacrificaban en el mismo lugar encima de un teponaztli (CF II, 24:135; HG II, 24:211). Parece que esta lucha ritual era la conmemoración dramática de un acontecimiento histórico: la guerra que habían tenido los mexica en Coatepec, relatada en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli y de su victoria sobre los "centzon uitznaua" ("los cuatrocientos del sur") y su hermana Coyolxauhqui (HG III, 1:271-273; "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas" 1941:221). Habrá que estudiar más detenidamente la relación que existía entre el mito y el ritual en esta importante fiesta. Al final de Panquetzaliztli se hacía otra lucha ritual entre un grupo de sacerdotes (tlamacazque) y otro de guerreros jóvenes (telpopochtin), en la que ambos grupos tenían el "derecho de robar" que hemos mencionado anteriormente.

La característica común de este tipo de luchas rituales era la participación de un grupo de sacerdotes o personas íntimamente relacionadas con ellos por una parte, y de un grupo de guerreros por otra. El estudio detenido de ellas nos proporciona datos muy interesantes sobre las diferentes categorías de guerreros, ya que sus grados son especificados en las descripciones en náhuatl de Sahagún. Estas luchas eran verdaderamente sangrientas, y los contendientes llegaban incluso a matarse mutuamente. En cuanto a su significado simbólico, podrían haber expresado la existencia de hostilidad entre los guerreros nobles y los sacerdotes, aunque ambos grupos formaban parte de la misma clase gobernante. Simultáneamente la ideología guerrera mexica llegaba a ser expresada por medio del ritual en estas luchas. Eran una glorificación del derramamiento de sangre y de la guerra, señalando estas actividades como el deber más sagrado del noble mexica. Por medio del ritual los participantes eran movidos hacia estas actividades.

Es probable que estas luchas expresaran también ciertas explicaciones míticas de fenómenos cósmicos. Según la concepción del mundo de los mexica, la lucha entre diferentes fuerzas era una característica esencial del cosmos. El hombre tenía que colaborar activamente en esta lucha y, por medio de los sacrificios, proveer la sangre necesaria para el funcionamiento del cosmos. Las "luchas rituales" formaban una parte fundamental de este gran drama cósmico que era representado en las fiestas del calendario. Según hemos indicado, parece que la lucha ritual de Panquetzaliztli representaba de manera dramática un acontecimiento histórico así como el mito del nacimiento del dios Huitzilopochtli. Este mito ha sido interpretado por varios autores como símbolo de la lucha cósmica entre el sol naciente y las estrellas al amanecer. En realidad debe haber tenido un significado más complejo, refiriéndose tam-

bién proféticamente a la misión de los mexica como pueblo elegido de Huitzilopochtli y vencedores de los innumerables "pueblos del sur" (centzonuitznaua), que habían de caer bajo el dominio mexica (véase Broda 1974).

En Ochpaniztli las luchas rituales también parecen haber tenido un significado mítico, pero éste no ha sido estudiado suficientemente hasta ahora. En términos generales, esta fiesta estaba caracterizada por el simbolismo guerrero por una parte, y el simbolismo de la fertilidad por otra. En las ceremonias se representaba de manera dramática el nacimiento del dios del maíz Cinteotl como hijo de la diosa de la tierra Toci y del dios guerrero Huitzilopochtli. Para llegar a una comprensión más profunda de las "luchas rituales", habría que estudiar más detenidamente su relación con el mito dentro del contexto concreto de las fiestas.

2. LA GENTE COMUN Y EL RITUAL

A. Las fiestas de los dioses de la lluvia

En cuanto a las ceremonias que hemos estudiado hasta ahora, podemos hacer la observación que la gente común prácticamente no intervenía en ellas. Ahora nos referiremos a otra serie de fiestas, en las que participaban la gente común, los grupos profesionales y los sacerdotes, mientras que llama la atención la ausencia de los nobles y guerreros: el ciclo de las fiestas de los dioses de la lluvia. La única excepción la constituían, según veremos, los sacrificios de los niños. Delinearemos los rasgos principales de estas fiestas, sobre todo en lo que se refiere a los participantes, y trataremos de encontrar las similitudes o diferencias que existían entre ellas y las fiestas de los nobles.

Al ciclo de las fiestas de los dioses de la lluvia pertenecían tres grupos de ceremonias que he analizado detenidamente en otro lugar (Broda 1971): 1. la fiesta del maíz tierno y el sacrificio de los Tlaloque en VI Etzalcualiztli, así como el sacrificio de la diosa de la sal Uixtociuatl en VII Tecuilhuitontli; 2. las ceremonias con las imágenes de los montes (tepictoton) en XIII Tepeilhuitl y XVI Atemoztli; y 3. el ciclo de los sacrificios de niños.

B. VI Etzalcualiztli

En la fiesta de VI Etzalcualiztli podemos distinguir dos partes diferentes: a) la parte en la que intervenía la gente común y los labradores, y b) las ceremonias de los sacerdotes (véase Broda 1971:282-298 y Tabla II). Durante todo el mes, los sacerdotes (tlamacazque y tlenamacaque) hacían mortificaciones y ejercicios rituales en el Templo Mayor y en varios lugares sagrados de la laguna. Participaban en las preparaciones rituales para la fiesta principal, en ofrendas a Tlaloc y en ritos mágicos para provocar la lluvia realizados por los sacerdotes supremos (chalchiuhquacuilli, Tlalocan tlenamacac). Como parte de las preparaciones rituales iban por juncos a Citlaltepec. En esta

ocasión tenían el "derecho de robar" cualquier cosa a las personas que encontrasen en su camino, como hemos mencionado anteriormente. Con las mortificaciones y los ejercicios rituales los sacerdotes rendían culto a Tlaloc, reforzando de esta manera el significado general de la fiesta, que era consolidar la buena terminación de la cosecha y asegurar la prosperidad del año. La fiesta culminaba en el sacrificio de los representantes de Tlaloc y Chalchiuhtlicue, que habían personificado a estas dos deidades durante los veinte días anteriores a la fiesta principal.

En Etzalcualiztli la gente común celebraba la fiesta del maíz tierno y por primera vez en el año comía el "etzalli" ("la comida del manjar de frijoles"), que era considerado como un lujo. El día 15 del mes, la gente preparaba esta comida en sus casas. Desde la medianoche hasta el amanecer, algunos hombres del pueblo se ponían las insignias de Tlaloc e iban de casa en casa en los barrios, pidiendo el "etzalli". Se suponía que traían prosperidad a la casa de los que les daban limosnas. El "Calendario de Tovar" explica a este respecto que:

"...en estos días, los labradores habían ya labrado la tierra y salían en el hábito que aquí está pintado [es decir, los atavíos de Tlaloc]..diciendo al pueblo que pues por los labradores gozarían de tal semilla de pan como el maíz cuyas insignias traían, que era razón se lo gratificasen, y así todos les echaban en las ollas muchas cosas de comida, especialmente de esta de frijoles y maíz, ... y así todos se holgaban en estos días porque en ellos descansaban después de haber labrado y cultivado la tierra" (Kubler y Gibson 1951: 25).

Como rito de purificación, la gente se bañaba en los ríos y las fuentes, lavando también los utensilios de labranza. Los labradores hacían además en sus casas una ceremonia que se llamaba "el descanso de instrumentos serviles"; la hacían a sus utensilios de labranza "en pago de lo que en las sementeras y caminos les habían ayudado" (Durán 1967, I, 9:260).

En la fiesta de Etzalcualiztli los sacerdotes y la gente común colaboraban ritualmente para conseguir la buena terminación de la cosecha y la prosperidad del año. El tlatoani también participaba junto con los sacerdotes y la gente común en el ayuno de Tlaloc que duraba cuatro días (netlalocazaualiztli). Por otra parte, los nobles prácticamente no intervenían en esta fiesta excepto en una danza que hacían con ciertos atavíos el día 15 en el Templo Mayor y en el tianguiz (Durán 1967, I, 9:261). Además de los ritos que hacían los sacerdotes en el Templo Mayor, una parte importante de las ceremonias tenía lugar en las casas de la gente común, es decir en los barrios. En Etzalcualiztli se daba reconocimiento público a la función importante que tenían los agricultores en la sociedad mexica, ya que la proveían con el alimento básico, el maíz. No sabemos suficientemente bien qué tamaño tenía el sector de la población de Tenochtitlan que estaba exclusivamente dedicado al cultivo de las chinampas. Las crónicas del siglo XVI contienen poca información que sea útil desde el punto de vista estadístico, y los autores modernos, basándose

en el estudio de los patrones de asentamiento, difieren en sus cálculos. De todos modos parece que sólo una pequeña parte de la población de la capital eran agricultores, aunque mucha gente tenía sus huertos al lado de sus casas, cultivándolos para el consumo personal. Esto implica que los calpulli urbanos no eran predominantemente agrícolas (véase Calnek 1971, 1972; Bray 1972: 168).

C. Las fiestas de los grupos profesionales en VI Etzalcualiztli y en VII Tecuilhuitontli (19)

Paralelamente al culto principal se hacían en Etzalcualiztli otras ceremonias dirigidas a Chalchiuhtlicue, la diosa de las fuentes, los ríos y los lagos, y especialmente de la laguna de México (véase Broda 1971:260). Chalchiuhtlicue era la patrona de la gente que ganaba su vida de la laguna, como los que vendían agua en canoas o los que vendían agua en tinajas en el mercado, así como los que fabricaban y poseían canoas (20). En el caso de los vendedores de agua tenemos un grupo que estaba ocupado en los servicios urbanos más bien que un oficio.

Este grupo profesional compraba una esclava que representaba a Chalchiuhtlicue hasta que era sacrificada delante de una imagen de la diosa (ixiptla) en el Templo de Tlaloc. Antes del sacrificio, el grupo profesional rendía culto a la representante de la diosa, haciéndole ofrendas, y los calpuleque cantaban en su honor (21). En los barrios, los sacerdotes ("los sacerdotes de los barrios") adornaban los oratorios que había en las encrucijadas (momoztli) con cañas frescas de maíz, y las mujeres venían a ofrecer en ellos unas tortillas de maíz tierno (xilotl). Estas tortillas se ofrecían como primicias a la diosa Chalchiuhtlicue. Acabada la ofrenda, la gente bailaba y cantaba en los barrios, y comía tortillas de jilote y la comida "etzalli" (Durán 1967, I, 19: 172; véase Broda 1971:296-298 y Tabla II).

En el mes siguiente, VII Tecuilhuitontli, se celebraba la fiesta del grupo profesional de los salineros; éstos ofrecían la representante de su patrona, la diosa de la sal Uixtociuatl. Durante diez días antes de la fiesta principal se hacían danzas y cantos en el Templo Mayor, en las que participaban todas las mujeres que trataban con sal - viejas, mujeres y muchachas - así como los calpuleque, calpulueuetque y ueuetque (22). El día 20, la representante de la diosa era sacrificada en el Templo de Tlaloc a la hora del amanecer. La gente común ("macehualtin") asistía al sacrificio como espectadores. Después del sacrificio, los salineros - "los que habían patrocinado la fiesta" (CF II, 26: 89) -, hacían banquetes en sus casas, convidando a los demás. Los viejos y las viejas se emborrachaban con pulque. Al día siguiente terminaban el pulque que había quedado de la noche anterior (véase Broda 1971:298-299 y Tabla II).

El hecho de que en Tecuilhuitontli los salineros jugaran un papel tan destacado en las ceremonias, demuestra la importancia que este grupo profesional tenía en la vida económica así como el prestigio del cual gozaba en Tenochtitlan.

D. XIII Tepeilhuitl y XVI Atemoztli

En Tepeilhuitl y Atemoztli la gente común rendía culto a los tlaloque en su aspecto como cerros deificados y patrones de ciertas enfermedades (23). Ya que las dos fiestas compartían esta característica, nos referiremos aquí a ambas en conjunto:

La gente se preparaba para la fiesta con baños rituales y penitencia. En la noche de la fiesta hacían en sus casas unas imágenes de los montes (tepictoton) de masa de tzoalli. Esto lo hacía la gente que durante el año anterior había hecho el voto de modelar las figuritas porque a) padecían de ciertas enfermedades atribuídas a los tlaloque (sarna, parálisis, etc.); b) se habían encontrado en el peligro de ahogarse o morir en una tempestad; c) además se hacían algunas imágenes de los montes en memoria de los que habían muerto en estas circunstancias. Había quienes hacían cinco imágenes, otros hacían diez y otros quince, representando a los más importantes dioses tlaloque y a los cerros de los alrededores de Tenochtitlan. Les ponían unos atavíos de papel pintados con ulli y las insignias correspondientes a los dioses que representaban.

Los dueños de las casas con sus familias y algunos invitados pasaban la noche velando ante los tepictoton. Varias veces les hacían ofrendas. Los sacerdotes (tlamacazque) cantaban y tocaban música en honor de las imágenes. A los invitados también se les ofrecía comida (CF II, 35:139-142). Según la "Relacion breve", las imágenes se hacían únicamente en las casas de los ricos (Sahagún 1948:313), mientras que Sahagún dice en otro lugar que sólo en casa de los ricos cantaban y bebían pulque en honor de ellas (CF II, 32:123).

Al amanecer, las imágenes eran sacrificadas como si fueran víctimas humanas; después, la gente comía la masa de tzoalli como una cosa sagrada (teoqualo). Se creía que los enfermos sanarían de sus enfermedades si comían de esta masa. Este día, los que habían hecho los tepictoton, daban convites en sus casas y ofrecían a sus invitados comida y pulque. Las mujeres que venían a asistir al convite, traían como obsequios unas mazorcas secas de maíz. Al ponerse el sol, los viejos y las viejas bebían pulque hasta la noche y se emborrachaban. Al día siguiente, el dueño de la casa reunía a sus parientes para acabar de comer y beber todo lo que había sobrado del convite. "Decían que los gotosos haciendo esta fiesta sanaban de la gota o de cualquiera de las enfermedades [dichas]..., y los que habían escapado de algún peligro de agua, con hacer esta fiesta cumplían su voto" (HG I, 21:75).

Votos de este tipo, prometiendo de cumplir con ciertas funciones rituales en determinadas fiestas, jugaban un papel importante en el ritual mexica. Muchas funciones rituales llegaban a ser desempeñadas de este modo por gente que no eran sacerdotes (véase por ejemplo la nota (17)). Este aspecto es muy significativo desde el punto de vista de la interrelación entre la organización social y el ceremonial, y tendría que ser estudiado más sistemáticamente. Las personas que habían hecho los votos para las fiestas de XIII Tepeilhuitl

y XVI Atemoztli quedaban obligadas a "patrocinar la fiesta", lo que consistía en modelar las imágenes de los cerros, darles culto y hacer un convite en sus casas después del "sacrificio" de los tepictoton.

E. Las fiestas de los grupos profesionales en XIII Tepeilhuitl

En Tepeilhuitl se sacrificaban además otros cuatro dioses relacionados con los tlaloque, que eran patrones de grupos profesionales. Estas ceremonias tenían lugar paralelamente a las principales ceremonias en el Templo Mayor (véase Broda 1971:311-312 y Tabla III).

a) Los fabricantes de esteras de junco (petlachiuhque) hacían una fiesta a su patrón Nappatecuhtli ("el señor de las cuatro direcciones").

".. dicen que éste es él que inventó el arte de hacer esteras, y por eso lo adoran por dios los de este oficio, que hacen esteras que llaman petates, y hacen sentaderos que llaman icpales, y hacen cañizos de juncias que llaman tolcuextli; decían que por virtud de este dios nacían y se criaban las juncias y juncos, y cañas con que ellos hacen su oficio. Y porque tenían que este dios producía también las lluvias, hacíanle fiesta donde le reverenciaban y adoraban y le demandaban que diese las cosas que suele dar, que es agua, juncias, etc." (HG I, 20:70).

El grupo profesional compraba un esclavo para que representara al dios en la fiesta. Este representante del dios llevaba en la mano un vaso lleno de agua y rociaba a la gente por donde pasaba con un ramo de sauce (CF I, 20:45). En otro lugar Sahagún indica que el representante de Nappatecuhtli era sacricado en el templo Nappatecco durante la noche (24).

Si durante el año un petlachiuhqui quería hacer un convite en su casa en honor del dios, pedía a los calpuleque (25) que trajeran al representante del dios para que "hiciese mercedes en aquella casa". Posiblemente existía un representante vivo del dios que se mantenía durante todo el año en el templo del calpulli para esta función, o también puede ser que un sacerdote representara al dios en estas ocasiones (26). Sahagún relata que:

"...él que hacía esta fiesta daba de comer y de beber al [representante del] dios y a los que con él iban, y a todos los que había convidado, esto hacía en agradecimiento de la prosperidad y riqueza que ya tenía, teniendo entendido que este dios se la había dado. Y a este propósito hacía este convite, y en él se hacían danzas y cantares .. a honra de este dios, porque le tuviese por agradecido, y gastaba todo cuanto tenía (27) y decía: 'no se me da nada de no quedar con tal que séa mí dios servido de esta fiesta, y sí me quisiere dar más o dejarme sin nada, hagase como el quisiere'. Dicho esto cubría con una manta blanca al que iba por imágen de esté dios, y así se iba para su templo con los que habían venido con él. Ido él, comian el que hacía convite y los parientes" (HG I, 20: 71).

Sahagún añade como detalle muy interesante que los miembros de este grupo profesional tenían a su cargo el templo de este dios:

"..tenían cuidado de ataviar y componer, y barrer, y limpiar, y sembrar juncia en el templo de este dios. Tenía(n) asimismo cuidado de poner petates y asentaderos de juncia, que llaman icpales, y que hubiese allí toda limpieza y todo atavío, de manera que ni una paja, ní otra cosa estuviese caída en el templo" (HG I, 20:71).

Este templo era el templo del calpulli (calpulco) (CF I:46). En el texto náhuatl se especifica que Nappatecuhtli era adorado en un calpulli particular (28), lo que parece indicar que los petlachiuhque vivían en un calpulli aparte.

b) En Tepeilhuitl se sacrificaba además el representante del dios Opochtli, "el izquierdo" (Sahagún 1958:103), que era otro de los tlaloque, y patrón de los pescadores y "gente del agua, que tienen sus granjerias en las aguas" (HG I, 17:64). Estos vivían al borde del agua. Atribuían a su patrón la invención de los instrumentos para pescar y cazar aves acuáticas. Los miembros de este grupo profesional le ofrecían comida, pulque, cañas verdes de maíz, flores, cañas de humo (yietl), copalli y hierbas olorosas. Hacían sonar el chicauaztli y sembraban delante del dios granos de maíz tostado y reventado (momochitl), que eran como una flor blanca y simbolizaban los granizos. Los calpuleque, "sus viejos y sus viejas" (in iueueyouan, in ilamayouan) cantaban en su honor (29).

c) La gente que hacía y vendía el uxitl, un aceite extraído de la resina del pino que se utilizaba para curar enfermedades e irritaciones de la piel, celebraba la fiesta de su patrona Tzapotlatenan ("la madre de Tzapotlan") o Tzapotlacatl ("la diosa de Tzapotlan de los de Chalco") (Sahagún 1958:107). Atribuían a ella la invención de este aceite medicinal. El grupo profesional compraba varios esclavos para el sacrificio y, según parece, también ofrecía la representante de la diosa. Además se hacía una imagen de ella (ixiptla) de masa de tzoalli. Sus viejos (iueueyouan) cantaban y tocaban los instrumentos en su honor (CF I, 9:17).

d) En Tepeilhuitl daban además culto a Xochiquetzal, la patrona de las tejedoras, los plateros, los pintores y los entalladores. A esta diosa se le atribuía la invención de varias artes, particularmente del tejer y bordar. Sacrificaban una representante de la diosa; después del sacrificio un sacerdote vestía la piel desollada de la víctima y se sentaba al pie de las gradas del templo fingiendo que tejía, mientras que los oficiales mencionados bailaban en disfrazes de animales, llevando en sus manos las insignias de su oficio (Durán 1967, I, 16:155; véase Broda 1971:308-309).

Las fiestas de los grupos profesionales en VI Etzalcualiztli, VII Tecuilhuitontli y XIII Tepeilhuitl que hemos estudiado aquí, estaban caracterizadas por lo siguientes elementos que parecen haber constituido la pauta general de este tipo de fiestas:

La fiesta era patrocinada por los miembros del grupo profesional, que ofrecían también la víctima. En vez de ofrecer un cautivo como los guerreros, compraban colectivamente un esclavo para que representara vivo a su dios patrón. Parece que en algunas ocasiones, también un miembro individual del grupo podía ofrecer la víctima. El representante del dios realizaba ciertas ceremonias en beneficio del grupo profesional, mientras que ellos le rendían culto, llevándole ofrendas y cantando y bailando en su honor. Después del sacrificio se hacía un convite en el que se consumía la carne de la víctima. A estos convites asistían los miembros del grupo profesional y sus parientes. Los viejos y las viejas se emborrachaban con pulque. Hay que suponer que también se intercambiaban regalos en estas ocasiones. En estos convites algunos gastaban todo lo que tenían. Hemos mencionado arriba que algunas veces durante el año miembros individuales del grupo de los petlachiuhque hacían convites en sus casas para agradecer al dios patrón la prosperidad que éste les había dado. Esta costumbre de los petlachiuhque era tal vez una práctica general también entre otros grupos profesionales.

A los dioses de los grupos profesionales se les atribuía generalmente la invención de los oficios respectivos o el descubrimiento de productos como la sal o el uxitl. Chalchiuhtlicue era la patrona de la laguna de México, de la que dependía económicamente la gente que la adoraba. Mientras en los casos de Uixtociuatl, Nappatecuhtli y Tzapotlatenan existía una correspondencia clara entre estos patrones y un solo grupo profesional, Chalchiuhtlicue y Opochtli eran los patrones de varios grupos cuyas ocupaciones estaban relacionadas con el agua, y Xochiquetzal era la patrona de varios grupos de artesanos o artistas.

En el CUADRO de la página siguiente resumimos de manera sistemática la información sobre el culto de los grupos profesionales arriba expuesto.

Entre los grupos que hemos mencionado aquí se encontraban artesanos, pero también otros especialistas como los salineros, los vendedores de uxitl y los pescadores, así como gente que trabajaba en servicios urbanos como los vendedores de agua. Lo que caracterizaba a estos grupos era ante todo su ocupación (30). Nuestros datos demuestran que todos estos grupos tenían su dios patrón, y que desempeñaban importantes funciones rituales en relación con el culto del dios. Según parece, los miembros de los grupos profesionales también tenían a su cargo el cuidado del templo de su patrón. Parece que estos eran los templos de los calpulli. Desgraciadamente sabemos demasiado poco sobre la relación que existía entre los grupos profesionales y los calpulli. Se precisaría una investigación más sistemática de este tema. Mientras que los cronistas proporcionan una información muy deficiente a este respecto, se pueden esperar nuevos datos del estudio de documentos coloniales tales como padrones y censos tributarios, o del estudio de los patrones de asentamiento (vease Bray 1972:174-175; Calnek 1971, 1972).

Una cuestión importante es si todos estos grupos profesionales tenían también una residencia común, sea en calpulli separados o en "sub-calpulli", o

El culto de los grupos profesionales

Dios patrón	Grupo profesional	Fiesta	Víctima	Localidad del sacrificio	Participantes específicos	Convites después del sacrificio
Chalchiuhtlicue	La gente que ganaba su vida de la laguna: los que vendían agua en canoas o los que vendían agua en tinajas en el mercado; los que fabricaban y poseían canoas.	VI Etzalcualiztli	Esclava comprada por el grupo profesional.	Templo de Tlaloc	Los calpuleque cantan.	Fiestas y comidas en los barrios.
Uixtociuatl	Los salineros: todas las mujeres que trataban con sal - viejas, mujeres y muchachas.	VII Tecuilhuitontli	Esclava comprada por el grupo profesional.	Templo de Tlaloc	Los calpuleque, calpulueuetque, ueuetque cantan.	Convites, borracheras de los viejos
Nappatecuhtli	Los petlachiuhque: los fabricantes de esteras y asientos de junco (petates, icpales, tolcuextli, etc.).	XIII Tepeilhuitl	Esclavos comprados por el grupo profesional.	Nappatecco	Calpuleque.	Convites.
Opochtli	Los pescadores y "la gente del agua que tienen sus granjerías en las aguas".	XIII Tepeilhuitl	?	?	Calpuleque, iueueyouan, ilamayouan cantan.	?
Tzapotlatenan-Tzapotlacatl	La gente que hacía y vendía el uxitl, un aceite medicinal.	XIII Tepeilhuitl	Esclava comprada por el grupo profesional.	?	Los iueueyouan cantan	?
Xochiquetzal	Las tejedoras, los plateros, los pintores y los entalladores.	XIII Tepeilhuitl	?	?	Los miembros del grupo profesional bailan con sus insignias.	?

si sus miembros vivían dispersos en diferentes barrios. En las fuentes se encuentran datos que indican ambas circunstancias. Carrasco ha señalado que las actividades ceremoniales de los grupos profesionales no suponían necesariamente una residencia común, y que sería posible que su organización para fines tributarios y ceremoniales hubiera sobrepasado en algunos casos los límites territoriales de las divisiones de barrio (Carrasco 1971a:366).

Sin embargo, la tendencia general parece haber sido la de una residencia común de estos grupos, sobre todo en el caso de los artesanos altamente especializados (amanteca, plateros, etc.). Probablemente la situación en Tenochtitlan era algo diferente de la del área rural, donde faltaban muchas ocupaciones especializadas que existían en los grandes centros urbanos. En los pueblos los artesanos vivían más bien dispersos en diferentes barrios. Una situación de este tipo se encuentra por ejemplo en la Matrícula de Huexotzingo, un censo colonial de 1560 (31). Por otra parte, Ixtlilxochitl informa que en Tetzcoco, el segundo gran centro del Valle, cada grupo de artesanos estaba establecido en su propio barrio (Ixtlilxochitl 1891/92, I:326-327). En su estudio del calpulli, Monzón también expresa la opinión de que en Tenochtitlan la división del trabajo se realizaba por barrios, y aporta datos que establecen una correlación entre barrios, grupos profesionales y dioses patrones, aunque esta lista es incompleta (Monzón 1950:47-51). Esto indica que lo más frecuente en Tenochtitlan era que varios grupos profesionales vivieran juntos en un barrio, mientras que sólo los grupos más importantes y numerosos formaban barrios aparte (véase tambien Bray 1972:175).

Ctra circunstancia establece una relación estrecha entre los grupos profesionales y los calpulli: la de que en el culto de los dioses patrones intervinieran además de los miembros del grupo profesional los calpuleque, los calpulueuetque, los ueuetque, "sus viejos y viejas" (in iueueyouan, in ilamayouan), los quaquacuiltin y "los sacerdotes de los barrios". La relación que existía entre estas diferentes denominaciones no es muy clara, ya que se enumeran a veces como sinónimos; Sahagún incluso menciona a los calpuleque como sinónimo de "sus viejos y viejas" o "los sátrapas del dios" (32). A pesar de los problemas de una interpretación detallada, este material demuestra en términos generales de que los "jefes del barrio" (calpuleque) y sobre todo los "viejos del barrio" (calpulueuetque, ueuetque, in iueueyouan, in ilamayouan) desempeñaban importantes funciones rituales en las ceremonias de los calpulli. Los viejos y las viejas también eran los únicos, que tenían el derecho de emborracharse en los convites. Se ve que las mujeres viejas también participaban activamente en las ceremonias.

Cabe preguntarse si estas funciones especializadas de los viejos indican la sobrevivencia de un cierto grado de la organización de parentesco dentro de los calpulli. En cuanto a los grupos profesionales, varias fuentes indican que los oficios eran hereditarios. La existencia del rango de "viejo o anciano" no implica necesariamente la sobrevivencia de la organización del parentesco. Por otra parte, el pronombre posesivo en el término "sus viejos y viejas" (in iueueyouan, in ilamayouan) indica que ciertos calpulli, sub-calpulli y/o

grupos profesionales pertenecían a ciertas deidades y a ciertos templos, y que tenían a su cargo el culto de éstos.

F. Los sacrificios de niños

Además de las fiestas arriba mencionadas, el ciclo de las fiestas de la lluvia abarcaba un tercer grupo de ritos: los sacrificios de niños (véase Broda 1971:268-282, 321, 325, y Tabla I). Estos sacrificios se hacían a partir del mes XVI Atemoztli hasta III Tozoztontli para provocar la caída de la lluvia. Según la necesidad de lluvia en un año concreto, se celebraban de manera más o menos elaborada en uno o en todos estos meses. Los sacrificios de niños se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres: por medio de los sacrificios los hombres obtenían la lluvia necesaria para el crecimiento del maíz. En los "Anales de Quauhtitlan" se han conservado algunos mitos que se refieren al establecimiento de este contrato entre los dioses y los mexica en la época de una gran hambre. Estos mitos proporcionan la justificación mítica de los sacrificios de niños. Uno de ellos sitúa los acontecimientos en la época de la caída del imperio tolteca. Mientras los dioses quitaron sus dones, - el maíz y los demás alimentos -, a los tolteca, prometieron estos mismos dones a los mexica a cambio del sacrificio de la hija de su jefe, llamada Quetzalxochtzin. Los mexica sacrificaron a la niña, y los tlaloque les obsequiaron con todas las clases de alimentos, anunciándoles que: "... ahora en adelante los mexica van a comer el maíz en este país, ya que la fortuna de los tolteca se acabará pronto" (Lehmann 1938:375-381). Este mito representa a los mexica como sucesores de los tolteca en su función de señores de México, simbolizando la transición del poder por la adquisición del alimento básico, el maíz. Al mismo tiempo, este mito da a los sacrificios de niños un significado ideológico y una trascendencia política que estaban ausentes en las demás fiestas de los dioses de la lluvia (véase Broda 1974).

Es significativo que estos sacrificios fueran las únicas ceremonias de los dioses de la lluvia, en las que intervenían los nobles. Las víctimas, que representaban vivas a los "dioses pequeños" (tlaloque) eran según Pomar niños esclavos ofrecidos por los señores, mientras que según Motolinía eran los propios hijos de los nobles (Pomar 1964:168; Motolinía 1967:63). La afirmacion de Motolinía se ve corroborada por el mito, ya que según éste los mexica sacrificaron a la hija de su propio jefe.

Los nobles participaban en las procesiones cuando los niños eran llevados a los montes para su sacrificio (CF II, 20:42-44). Los reyes y señores eran los únicos participantes en la fiesta que se celebraba en el mes IV Uey tozoztli en la sierra de Tlaloc. Motecuhzoma con toda la nobleza de Tenochtitlan así como los señores supremos de Tetzcoco, Tlacopan y Xochimilco, acompañados de sus nobles, acudían en esta fiesta al santuario que había en la cumbre de la sierra. Durán señala que llegaban incluso los nobles de las ciudades enemigas de Tlaxcala y Huexotzinco. Después del sacrificio de un niño de seis o siete años, Motecuhzoma entraba con sus nobles en la habitación donde estaba la estatua de Tlaloc, llevando consigo unos atavíos suntuosos para vestirlos al

ídolo. También les ponía unos atavíos nuevos a todos los demás idolillos de los cerros que se encontraban en el santuario. Igualmente, los señores supremos de Tetzcoco, Tlacopan y Xochimilco llevaban unos vestidos nuevos a los ídolos haciendo la misma ceremonia. A continuación, cada señor servía al ídolo personalmente diferentes tipos de comida y vasos de cacao. Después de las ceremonias, los nobles asistían a banquetes en los pueblos cercanos de la sierra (Durán 1967, I, 8:82-86) (33).

Además de la fiesta en la sierra de Tlaloc, se hacían en IV Uey tozoztli otros dos tipos de ceremonias: a) sacrificios de niños en la laguna (Durán 1967, I, 8:86-91), y b) una fiesta a la diosa del maíz Chicomecoatl (CF II, 23:59-63). En este mes se observa una cierta diferenciación social en cuanto a la participación en las ceremonias: únicamente los nobles asistian a la fiesta en la sierra de Tlaloc, mientras que los sacerdotes tenían una relación especial con la fiesta de la laguna. Durán indica que ésta era su fiesta particular, "casi a la manera que los estudiantes celebran la fiesta de San Nicolás" (Durán 1967, I, 8:86). Por otra parte, los labradores y la gente común eran los principales participantes en las ceremonias relacionadas con el maíz.

Podemos observar en los sacrificios de niños una ostentación de riquezas en cuanto a las ofrendas y las insignias que llevaban los participantes. Según hemos visto a lo largo de este estudio, esta ostentación era un rasgo característico de la intervención de los nobles en el ritual. Además, si nuestra interpretación del mito arriba mencionado es correcta, estos sacrificios tenían un importante significado ideológico, afirmando el papel de los mexica como pueblo elegido de los tlaloque, quienes les concedieron el alimento básico, el maíz. El mito del sacrificio de Quetzalxochtzin da un significado político a la adquisición del maíz por los mexica, invistiéndoles como los nuevos señores de México y sucesores legítimos de los tolteca.

3. CONCLUSIONES

Las conclusiones que se pueden sacar de nuestro análisis son necesariamente incompletas, ya que hace falta completar el estudio detenido del resto de las 18 fiestas del calendario. Teniendo en cuenta estas limitaciones, creemos, sin embargo, poder hacer las siguientes observaciones con respecto a las preguntas planteadas al principio de este trabajo:

En el ritual mexica los diferentes grupos sociales estaban relacionados con diferentes fiestas. Los nobles intervenían principalmente en el culto relacionado con la guerra, que también parece haber tenido un cierto significado ideológico y político (el culto de Huitzilopochtli, Xipe, Toci, Mixcoatl etc.). En algunas de estas fiestas se afirmaba la misión histórica del pueblo mexica como señores de México (XV Panquetzaliztli, los sacrificios de niños). Por otra parte, las fiestas de la gente común estaban centradas alrededor del proceso de la producción: la producción agrícola en el caso del culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones y servicios en el caso del culto de los dioses patrones.

La separación en el ritual del papel de los sacerdotes, guerreros-nobles, agricultores, comerciantes, artesanos y otros grupos profesionales indica que en la vida real existía también una pronunciada división del trabajo y una diferenciación de funciones entre estos grupos. Además, el ritual ponía de manifiesto las desigualdades económicas y políticas que existían entre ellos. De este modo encontramos en el ritual un reflejo de la estratificación social existente en la sociedad mexica de la última época antes de la Conquista.

Nuestro material sugiere además ciertas conclusiones sobre la composición de los calpulli de Tenochtitlan. En la última época antes de la Conquista, su organización interna parece haber estado basada principalmente en la ocupación y la residencia. La mayoría de los calpulli de Tenochtitlan no eran predominantemente agrícolas sino que estaban compuestos además de los agricultores, por grupos de comerciantes, artesanos, y de otros oficios así como por gente que trabajaba en servicios urbanos. Hay que suponer que la "gente común" o el "pueblo", de los que hablan nuestras fuentes, eran en realidad esta población urbana cuya composición ocupacional era muy compleja.

En el culto de los grupos profesionales realizado a nivel de los barrios, los viejos del calpulli (calpulueuetque, etc.) desempeñaban importantes funciones rituales. Los grupos profesionales y los calpulli pertenecían a ciertas deidades y tenían a su cargo el culto de determinados templos. El hecho de que los grupos profesionales poseyeran estas importantes funciones rituales, es un indicio más para afirmar el carácter corporado de ellos. De esta manera, nuestro material corrobora lo que dicen otras fuentes de que en Tenochtitlan los grupos profesionales eran grupos corporados en los que la ocupación era transmitida de padres a hijos, y que estaban caracterizados por una tendencia a la endogamia y a una residencia común. De hecho, su organización era básicamente similar a la de los comerciantes, que en Tenochtitlan-Tlatelolco vivían en barrios aparte y formaban comunidades endógamas y cerradas de tipo gremial. Otro elemento importante en cuanto a la composición de estos grupos, era el factor étnico. Muchos grupos especializados de Tenochtitlan tenían un origen étnico propio y conservaban en el culto rasgos típicos de este origen. Sin embargo, estudiar este aspecto importante sobrepasaría los límites del presente trabajo.

En este estudio hemos visto que el ritual mexica tenía muchas características de un culto por estamentos, centrado alrededor de los oficios de los grupos. El culto de la gente común estaba centrado alrededor de sus oficios, sea la agricultura, el comercio, la artesanía u otras ocupaciones. Los sacerdotes tenían sus propias ceremonias. Entre los nobles, el oficio por excelencia era la guerra. Por eso, el culto estatal era un culto guerrero.

Los nobles se dedicaban principalmente a la vida política y a la guerra. En el estado mexica, los cargos políticos y los rangos militares estaban íntimamente relacionados, y el ascenso en la carrera militar abría para un noble el camino hacia la adquisición de poder político y ventajas económicas. Este ascenso era confirmado a través del desempeño de importantes funciones ri-

tuales, centradas alrededor del ofrecimiento de cautivos para el sacrificio y del patrocinio de fiestas. Estas ceremonias servían para incrementar el prestigio social del guerrero noble.

Los diferentes grupos sociales no sólo participaban en diferentes ceremonias, sino que su intervención también tenía un carácter diferente. La gran ostentación de riquezas que caracterizaba a las fiestas de la clase gobernante, estaba ausente en las de la gente común. El símbolo exterior de rango militar y estatus en la sociedad mexica eran las espléndidas insignias que llevaban los guerreros valientes en diferentes ocasiones oficiales. Los guerreros recibían estas insignias de parte del tlatoani en el contexto de grandes distribuciones ceremoniales, que significaban para ellos una forma de reconocimiento de sus méritos, así como una confirmación pública de sus privilegios. Las distribuciones de insignias también tenían un importante aspecto económico, ya que en ellas se consagraba la transferencia de bienes de lujo de manos del tlatoani a los guerreros nobles. Además parecen haber estado directamente conectadas con el pago de tributos. Grandes cantidades de tributos llegaban a Tenochtitlan en precisamente estas fechas. Al mismo tiempo, las distribuciones de bienes expresaban simbólicamente las relaciones ideales tal como debieron de existir entre los nobles y el tlatoani. Las insignias que les confería éste, "venían a ser como su remuneración, servían para ligarlos a su deber". En estas ocasiones los guerreros nobles renovaban su prueba de lealtad al gobernante supremo. En algunas fiestas le hacían además grandes obsequios "por reconocimiento de subjeción".

En varias ocasiones los nobles también hacían obsequios a los sacerdotes para asegurarse del favor de éstos: "... para tenerlos gratos y acetos y que ofreciesen sus sacrificios a los dioses". Esto indica que los nobles se encontraban hasta cierto punto en una relación dependiente de los templos. Además parece que existían ciertas tensiones entre ambos grupos, que se expresaban e intentaban resolver simbólicamente por medio del ritual. Las "luchas rituales", en las que participaban generalmente un grupo de sacerdotes y otro de guerreros, parecen haber expresado un cierto grado de hostilidad latente entre ellos. Su significado podría haber consistido en disminuir las tensiones y establecer una integración mayor dentro de la clase gobernante, a la que pertenecían ambos grupos. Al mismo tiempo estas luchas eran representaciones dramáticas de mitos.

Creemos encontrar otra expresión de conflicto latente en lo que hemos llamado el "derecho de robar" en circunstancias rituales. Llama la atención el hecho de que en varias ocasiones grupos de sacerdotes (tlamacazque) tuvieran este derecho, o en contra de los guerreros jóvenes (telpopochtin) que se refugiaban en el tecpan, o en contra del representante del tlatoani que llevaba los tributos reales (34).

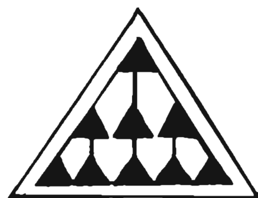
Dentro de su propio grupo, las relaciones de los nobles estaban caracterizadas por generosos intercambios de regalos con ocasión de los convites. Estos obsequios servían para fortalecer la solidaridad entre ellos. Una gran par-

te de la redistribución de bienes de lujo tenía lugar en el contexto de estos convites. El tlatoani, e igualmente los principales, utilizaban los bienes que recibían, para gastarlos de nuevo en patrocinar fiestas. La costumbre del tlatoani de ofrecer comida, bebida y obsequios a los guerreros valientes, se repetía entre los principales a nivel de sus barrios y pueblos. Los principales convidaban en primer lugar a sus parientes, es decir a otros nobles, pero hasta cierto punto, la gente restante del barrio parece haber participado también en los convites, llegando a disfrutar de la redistribución de riquezas que tenía lugar en ellos. Estos datos indican que existía cierto grado de interacción entre los barrios y los nobles en la vida ceremonial, de modo que los barrios se encontraban en una relación de dependencia de un noble. Estos datos vienen a ser corroborados por los estudios de Carrasco sobre la organización interna de la nobleza y la tenencia de la tierra en documentos de la primera época colonial. Carrasco encuentra que los nobles estaban organizados en casas o linajes nobles de diferentes rangos. Estos linajes tenían un jefe, - que en el caso de los teccalli ("casa de tecuhtli") tenía el rango de tecuhtli -, formaban grupos corporados que poseían tierras en común, desempeñaban funciones económicas y rituales, y constituían también grupos políticos. Además de los miembros del linaje incluían generalmente a gente arrimada, esclavos y renteros; pero también dependían del tecuhtli un número de macehuales que le rendían tributos y servicios en lugar de rendirlos al tlatoani. Estos, fueran agricultores, artesanos u otros especialistas, vivían en los calpulli que dependían de la casa noble. De este modo, los teccalli pueden verse como pequeños señoríos locales (véase Carrasco 1966, 1971a, 1976, 1976a). Hay que suponer que los "principales" mencionados en nuestro material, eran tales jefes de casas o linajes nobles, y que la gente común sujeta a ellos participaba hasta cierto punto en los convites patrocinados por ellos.

Pero los nobles no eran los únicos que patrocinaban fiestas. El mismo uso se repetía entre los grupos profesionales y en algunas fiestas del calendario, en las que participaba principalmente la gente común (XIII Tepeilhuitl y XVI Atemoztli). Encontramos en ellas las mismas características del ofrecimiento de víctimas, patrocinio de fiestas y subsiguiente banquete con la carne de la víctima. Una diferencia importante era, sin embargo, que las víctimas ofrecidas por la gente común eran esclavos comprados en el mercado, ya que estos grupos no tenían la posibilidad de ofrecer un cautivo. Así como el valor de un esclavo como víctima era inferior al del de un cautivo, las dimensiones de estos convites eran mas reducidas que las de los banquetes de los nobles. Había menos ostentación de riquezas y los intercambios de regalos eran más modestos. Sin embargo, todos los convites que se hacían en el contexto ritual, tenían básicamente el mismo significado, que era incrementar el prestigio social de la persona o del grupo que lo patrocinaba, fortalecer la solidaridad dentro de su propio grupo, así como crear diferentes tipos de alianzas con otros grupos.

Hablando en términos generales, la economía mexica estaba caracterizada por un movimiento apropiativo de los bienes excedentes hacia la cúspide de la sociedad estratificada, y su redistribución desde ésta hacia los niveles infe-

riores. Este tipo de organización ha sido llamado "economía redistributiva" por Karl Polanyi (1957:253-254). La redistribución no era un proceso unilineal, sino que estaba dividida en diferentes procesos parciales. Podríamos representar este sistema de manera gráfica como una gran pirámide compuesta por muchas pirámides jerárquicamente ordenadas. Cada una de las unidades se puede ver como una unidad centralizada dominante, conectadas entre sí para la confirmación de la autoridad central y por medio de ciertas obligaciones. El centro era el palacio del tlatoani (tecpan); después venían las diferentes clases de las casas nobles (teccalli, pilcalli, etc.); y por último los barrios, que eran unidades menores, pero centros redistributivos similares (Carrasco 1971; véase la figura aquí reproducida).



Naturalmente existían otros mecanismos de redistribución fuera del contexto ritual, que tenían también una gran importancia en la sociedad mexica. En este trabajo nos hemos referido solamente a la acumulación de bienes que tenía lugar en el contexto ritual y su re-inversión en patrocinar fiestas y hacer obsequios. Este mecanismo se repetía en los diferentes niveles de la sociedad desde el nivel más alto hasta los niveles inferiores, y constituía un factor muy importante de la integración de estos grupos.

Parece que esta redistribución no estaba orientada principalmente hacia el consumo excesivo o la destrucción de bienes, sino más bien constituía un intercambio de regalos entre personas de rangos sociales superior e inferior, o sea entre señores y vasallos. Esto implica que tales intercambios no servían para nivelar las diferencias socio-económicas, sino que, al contrario, eran un medio para integrar grupos de rangos sociales opuestos, y un método para evitar la intensificación de conflicto entre ellos. Este es diferente de la institución del "potlatch" conocida de los indios de la costa del Noroeste de los Estados Unidos, o también de prácticas rituales de derroche de bienes en sociedades campesinas contemporáneas que sirven para impedir el crecimiento de desigualdad dentro de las comunidades. A este respecto no existe una continuidad funcional entre la sociedad prehispánica y la sociedad campesina actual, pues se trata de dos estructuras sociales diferentes. Por el contrario, en la sociedad mexica el intercambio de regalos y el gastar generoso de bienes tenían ante todo connotaciones políticas y servían para crear diferentes lealtades y alianzas. Tales prácticas son características de sociedades fuertemente estratificadas y se encuentran también en otras civilizaciones del mundo antiguo o sociedades con una economía precapitalista.

La "política ritualizada" de los nobles estaba orientada hacia tres diferentes niveles: a) hacia "arriba", tratando de ganar o mantener el favor del tlatoani; b) hacia su propia clase, con la finalidad de fortalecer la solidaridad dentro de su grupo; y c) hacia "abajo", tratando de asegurarse de la lealtad de la gente dependiente de ellos. O sea, podemos distinguir relaciones de tipo horizontal y otras de tipo vertical. Este esquema se complica más en la rea-

lidad, ya que existían también diferentes rangos dentro del mismo estrato dominante. Sin embargo, el significado de estas prácticas rituales reside en el intento de integrar la sociedad tanto en los niveles horizontales como en los verticales. Los esfuerzos del tlatoani, de la nobleza y de los sacerdotes de integrar sus relaciones recíprocas por medio del ritual, y los esfuerzos de miembros individuales de esta elite de fortalecer sus relaciones con sus vasallos, eran un intento de integrar los diferentes grupos sociales de Tenochtitlan, - naturalmente desde el punto de vista de la misma clase gobernante.

Varios otros aspectos del ritual servían adicionalmente para fortalecer la posición dominante de la nobleza dentro de la sociedad mexica y hacia afuera. Según hemos notado a lo largo de este estudio, la guerra, el oficio sagrado del noble mexica, estaba íntimamente relacionada con el culto a través del ofrecimiento de cautivos para el sacrificio. Una función muy importante de estos sacrificios era aterrorizar a los pueblos enemigos así como a los pueblos conquistados, quienes tenían que mandar a Tenochtitlan tributos en víctimas humanas. El culto sangriento era una afirmación de la supremacía de los mexica, glorificando su mision histórica como señores de México. Sin embargo, de manera indirecta este terror estaba dirigido también en contra del propio pueblo, aunque este disfrutaba superficialmente de la posición privilegiada de pueblo dominante del imperio, sintiéndose orgulloso al observar con sus propios ojos el imponente ritual del Templo Mayor de Tenochtitlan.

NOTAS

(1) Este trabajo forma parte de una serie de estudios sobre el ritual mexica realizados entre 1970 y 1976; todavía no considero por terminada esta investigación. Primero publiqué dos artículos reconstruyendo detalladamente el curso de algunas fiestas del calendario mexica (Broda 1970, 1971). Traté de varios aspectos del tema en una ponencia presentada en la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología: "Religión en Mesoamérica" (México 1972: 179-193). Posteriormente presenté otra ponencia en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, México 1974, que se publicó en el libro "Estratificación Social en la América Prehispánica", Pedro Carrasco, Johanna Broda et al., SEP-INAH, Mexico 1976. En este último trabajo traté de dar una visión de conjunto del culto mexica, que completa numerosos puntos del análisis que presentamos en el presente trabajo (véase Broda 1976). Quiero expresar mi agradecimiento a Pedro Carrasco, Luis Reyes y Dev Bose por los comentarios que me han hecho a este estudio, y al Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH) por haberme hecho posible llevar a cabo la investigación.

(2) Los números romanos denotan la posición de las fiestas dentro de la secuencia de los 18 meses del calendario indígena según el sistema utilizado por Sahagún; en este sistema el año empieza con I Atlcaualo. Esta clasificación se usa aquí para facilitar la orientación sobre la posición de las fiestas dentro del calendario, pero no implica que el año empezara

efectivamente con el mes I Atlcaualo. El problema del comienzo del año indígena todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente por la investigación (véase Broda 1969: 19, 36-44).

(3) El presente trabajo debe considerarse como una unidad con los dos estudios detenidos de las fiestas mencionadas, que he publicado anteriormente. Una gran parte de la presentación del material en el presente trabajo se basa en la reconstrucción detallada de las fiestas que he hecho en aquellos estudios. En ellos he utilizado también mayor número de fuentes que las que cito aquí. Hubiera resultado demasiado complicado volver a repetir todas estas citas. Para los datos detallados, véanse estos dos artículos.

(4) Para las citas en el texto utilizamos las siguientes abreviaturas (véase también la bibliografía):

CF I, 4:7	=	Bernardino de Sahagún: "Florentine Codex" (Códice Florentino), Libro I, cap. 4, p.7 (véase Sahagún 1950/1957).
CF II, 20:42	=	Sahagún: "Florentine Codex" (Códice Florentino), Libro II, cap. 20, p. 42 (Sahagún 1950/1957).
CNE:53	=	"Costumbres de Nueva España" 1945.
Durán I, 4:39	=	Diego Durán 1967, tomo I ("Libro de los ritos y .. El Calendario antiguo"), cap. 4, p. 39.
HG I, 20:70	=	Sahagún: "Historia general de las cosas de Nueva España", Libro I, cap. 20, p. 70; edición A.M.Garibay 1956, tomo 1, p. 20.
CFN:141	=	Calendario de Francisco de las Navas ("Calendario de Fr. Francisco de las Navas, de D. Antonio de Guevara y Anónimo Tlaxcalteca").. Ms, p. 141.

(5) Lo mismo es confirmado por Pomar 1964:170.

(6) "... Los viejos que llamaban quaquacuiltin llevaban los cuerpos al calpulco, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometimiento..." (HG II, 21:143). "Y los viejos (ueuetzitzin), los quaquacuilti, los calpulueuetque, los llevaban al templo del calpulli, donde el guerrero había prometido y hecho el voto (de prender un cautivo)" (CF II, 21:47).

(7) "Allí le dividían y enviaban a Motecuhzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes; íbanlo a comer a casa del que cautivó al muerto" (HG II, 21:143).

(8) Malteotl, "el dios cautivo". Según Tezozomoc, estos huesos eran utilizados posteriormente para ciertas ceremonias que hacían las esposas de los guerreros en el templo del calpulli, cuando sus maridos estaban en la guerra. Colgaban los huesos, envueltos en papeles, de las vigas del templo del calpulli y ofrecían incienso a éstos así como a los ídolos que había en el templo. De este modo esperaban procurar un feliz regreso de sus maridos de la guerra (Tezozomoc 1944:358).

(9) En VII Tecuilhuitzintli el esclavo "había de ser de mercader o principal", y en XV Panquetzaliztli las víctimas debían ser "esclavos de mercaderes" (CNE:44, 52). Con respecto a las víctimas ofrecidas por los grupos profesionales, véase el capítulo sobre las fiestas de estos grupos.

(10) Este término es utilizado expresamente en las CNE y por Motolinía.

(11) Luis Reyes me llamó la atención sobre este aspecto.

(12) Los cazadores indígenas de Zongolica (Veracruz) guardan una parte del animal cazado (generalmente la mandíbula o la cabeza) y después la llevan al monte con flores y copal para que el dueño de los animales les siga proporcionando cacería (Reyes 1970:546). Prácticas similares existen en Ichcatepec, en la Huaxteca veracruzana (Reyes 1960:37), y han sido descritas por L. Schultze Jena para los tlapaneca de Guerrero (1938: 140 ss.).

(13) (CF II, 33:127; Motolinía 1967:66; CNE:50). Sahagún especifica que Motecuhzoma daba a los que habían prendido un ciervo o un coyote, unas mantas con un borde rayado con plumas. Pero sólo si ya habían hecho un cautivo - es decir, si eran tlamanime -, tenían el derecho de ponerse estas mantas. Si todavía no eran tlamanime, sólo podían guardarlas en un cesto, o las podían vender (!) (CF II, 33:127).

(14) Pedro Carrasco me llamó la atención sobre este aspecto.

(15) "Parecer de Fr. Toribio Motolinía y Fr. Diego de Olarte sobre lo que solían tributar los indios en su gentilidad, 1554", citado en Carrasco 1967:128-129.

(16) Esta persona era el "teccizquacuilli" según el CF II, 30:112, mientras que era "principal" según las CNE:48.

(17) En la HG, Sahagún añade una aclaración muy interesante con respecto a estos "cuatro huaxtecos"; dice que "... acompañabanle [a Toci] cuatro personas que habían hecho voto de hacerle aquel servicio" (HG II, 30: 192).

(18) Las CNE mencionan otro detalle interesante: Después del sacrificio de la representante de Toci, los sacerdotes daban el corazón de ésta a un principal que lo llevaba al pueblo de Huexotzinco, situado en la frontera con Tlaxcala. Allí lo enterraba en un gran patio, que era generalmente utilizado para enterrar a los guerreros que morían en las guerras contra los tlaxcalteca. Este noble llevaba el título de "quauhnochtli" ("tuna de aguila": así llamaban también los corazones de los cautivos sacrificados; CF II, 21:47) y la fuente explica que "era principal y no tenía otro cargo sino este y era grande entre ellos" (CNE:48). Es probable que hayan existido muchos otros títulos como éste, que se derivaban de funciones rituales que sus titulares desempeñaban pocas veces o una sola vez al año.

(19) En cuanto al término de "grupo profesional" que usamos en este trabajo, véase la nota (30).

(20) Según el CF (traducción de Anderson y Dibble), esta gente eran "the water merchantes..., those who gained their livelihood from water, those who brought water in boats, those who owned boats, those who lived on the water, the boatmakers, those who served water in the market place" (CF I, 11:22). En la HG Sahagún dice que eran "todos aquellos que tienen sus granjerías en el agua, como son los que venden agua en canoas, y los que venden agua en tinajas en la plaza" (HG I, 11:51). En otro lugar explica que eran "todos los que trataban en el agua, así vendiendo el

agua como pescando, como haciendo otras granjerías que hay en el agua" (HG II, fiesta movible no. 14:137).

(21) "With the mist rattle-board they went speaking; the elders of the calpulli, her singers, sang for her" (caiochicaoaz ilhujtinemj, qujcujcatia in calpoleque, ycujcacaoan) (CF I, 11:22).

(22) "The ueuetque led (the singing women); they loosed the song and went directing him - the calpuleque and calpulueuetque: And they were named keepers of the god(dess)". (qujniacana in vevetque, cuicatlaca qujncujcatlaxilitiuj, in calpuleque, in calpulvevetque: yoan motocaiotia teuoaque) (CF II, 26:88).

(23) Véase Broda 1971:300-306, 314-317, 321-322, y las Tablas III y IV. En cuanto a una descripción detallada de los otros aspectos de estas dos fiestas, véase Broda 1971:300-317.

(24) Nappatecco, el lugar del/ o el templo de Nappatecuhtli (Nappatecuhtli iteupan) es enumerado por Sahagún como el edificio no. 63 del Templo Mayor. Sin embargo, no sabemos con exactitud donde se encontraba este templo, si dentro del precinto del Templo Mayor o en otra parte de la ciudad (CF II, App.:176).

(25) Sahagún traduce calpuleque en esta ocasión por "los sátrapas del dios" (HG I, 20:70).

(26) El CF y la HG difieren en la información que dan a este respecto. Según el CF parece haberse tratado de un representante vivo del dios que se mantenía en el templo del calpulli, mientras que en la HG Sahagún explica que al dios representaba en estas ocasiones "un sátrapa vestido con los ornamentos de este dios" (HG I, 20:70; CF I, 20:45).

(27) El subrayado es mío.

(28) "... His was a special place, a calpulli" (iehoan ymjxcoian, incatjan, in calpolloc) (CF I, 20:45).

(29) "And also his old men, his old women, the elders of the calpulli, made music for him" (no yoan qujcujcatiaia, yn iveveiooan, yn jlamaiooan, calpoleque) (CF I, 17:37). En la HG, Sahagún da la siguiente traducción de este párrafo: "Los viejos sátrapas que tenían cargo de este dios, y las viejas, decíanle los cantares de su loor" (HG I, 17:64).

(30) El término "grupo profesional", aunque no es ideal, nos parece ser la expresión mas apropiada con referencia a estos grupos. Ya que la ocupación de estos grupos no era siempre de tipo artesanal, sería incorrecto hablar únicamente de artesanos. Por otra parte, el término parece indicar el ejercicio de una "profesión", mientras que en realidad se trataba más bien de "ocupaciones", "oficios" o servicios especializados. Un término más correcto, pero también más pesado, sería el de "grupo ocupacional". Finalmente, otro término posible, el de "gremio", nos parece tener connotaciones demasiado limitadas, refiriéndose a un tipo de organización cerrada que hasta el momento no ha sido comprobada para los mexica, aunque la organización de estos grupos efectivamente parece haber tenido muchas similitudes con el tipo gremial.

(31) Este documento ha sido estudiado por Carrasco 1974 y Prem 1974.

(32) Véase la nota (29) y también las notas (6), (21), (22) y (25). Citamos aquí otra vez a los grupos que parecen mencionarse como sinónimos en diferentes casos:

Nota	Grupos mencionados			
(6)	---	calpulueuetque	ueuetzitzin	quaquacuiltin
(21)	calpuleque	---	---	icuijcacoan
(22)	calpuleque	calpulueuetque	ueuetque	teuoaque
(25)	calpuleque	---	---	los sátrapas del dios
(29)	calpuleque	---	---	iueueyouan, ilamayouan (los sátrapas viejos del dios).

(33) Según Durán se hacía otra fiesta similar en la sierra del Iztac Ciuatl. Desafortunadamente no especifica en qué mes se hacía esta fiesta (Durán 1967, I, 17:160).

(34) Posiblemente encontramos también otra expresión de un antagonismo entre los sacerdotes y los nobles en la fiesta de Tlaloc en VI Etzalcualiztli donde los sacerdotes colaboraban con la gente común, y el culto de ambos era en cierto modo antagónico al culto de los guerreros-nobles. Sin embargo, esta hipótesis tendría que ser investigada más detenidamente.

BIBLIOGRAFIA

Acosta Saignes, Miguel

1946 Los teopixque. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos", vol. 8:147-205. México.

1950 Tlacaxipeualiztli. (Un complejo mesoamericano entre los Caribes). Caracas.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de

Véase: Ixtlilxochitl, Fernando de Alva.

Alvarado Tezozomoc, Hernando

Véase: Tezozomoc, Hernando Alvarado.

Bray, Warwick

1972 The City State in Central Mexico at the Time of the Spanish Conquest. "Journal of Latin American Studies", Vol. 4, 2:161-185. London.

Broda, Johanna

1969 The Mexican Calendar. "Acta Ethnologica et Linguistica", No. 15. Viena.

1970 Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources. "Revista Española de Antropología Americana", Vol. 5:197-274. Madrid.

1971 Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. (Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI). "Revista Española de Antropología Americana", Vol. 6:245-327. Madrid.

1974 Algunas consideraciones sobre historiografía e ideología mexica: Las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios. Ponencia presentada al XLI Congreso Internacional de Americanistas, México 1974.

1976 Los estamentos en el ceremonial mexica. En: Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica (Pedro Carrasco, Johanna Broda et al.):37-66. SEP-INAH. México.

Calnek, Edward E.

1971 Urbanismo en el México antiguo (Curso dado en el "Seminario de Etnohistoria Mesoamericana", organizado por la Universidad Iberoamericana de México, verano de 1971).

1972 Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan." American Antiquity", Vol. 37, 1:104-115. Salt Lake City.

Carrasco, Pedro

1961 The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. "American Anthropologist", Vol. 63:483-497. Menasha.

1966 Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos. "Tlalocan", t. V, 2:133-160. México.

1967 Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI. "Estudios de Cultura Náhuatl", vol. VII:119-154. México.

1971 Instituciones sociales del México Prehispánico (Curso dado en el "Seminario de Etnohistoria Mesoamericana", organizado por la Universidad Iberoamericana de México, verano de 1971).

1971a Social Organization of Ancient Mexico. "Handbook of Middle American Indians", Vol. 10, Part I:349-375. Austin.

1974 La Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica. En: Prem, Hanns, J.: Matrícula de Huexotzinco:1-16. Graz.

1976 La sociedad mexicana antes de la Conquista. En: "Historia general de México", vol. 1, El Colegio de México:165-288. México.

1976a Los linajes nobles del México antiguo. En: Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica (Pedro Carrasco, Johanna Broda et al.): 19-36. SEP-INAH. México.

Carrasco, Pedro, Johanna Broda et al.

1976 Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica, SEP-INAH. México.

CF: véase Sahagún.

CFN: Calendario de Francisco de las Navas

Calendario de Fr. Francisco de las Navas, de D. Antonio de Guevara y Anónimo Tlaxcalteca. "Colección Antigua del Museo Nacional de

Antropología", No. 210 (o Colección Ramírez: "Opúsculos Históricos", t. 21):93-203. Museo Nacional de Antropología. México.

CNE: Costumbres de Nueva España
1945 Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España [ed. por F. Gómez de Crozco]. "Tlalocan", vol. II, 1:37-63. México.

Durán, Diego
1967 Historia de las Indias de Nueva España [ed. por A.M. Garibay]. 2 vols. México.

HG: véase Sahagún.

Historia de los Mexicanos:
1941 Historia de los Mexicanos por sus Pinturas. En: Pomar, Juan Bautista y Alonso de Zurita: Relaciones de Texcoco y de la Nueva España. México.

Historia de los Reynos:
véase: Lehmann, Walter [Ed.] 1938.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva
1891-1892 Obras Históricas [ed. A. Chavero]. 2 vols. México.

Kubler, George and Charles Gibson
1951 The Tovar Calendar. "Memoirs of the Connectitut Academy of Arts and Sciences", Vol. 11. New Haven, Conn.

Lehmann, Walter [Ed.]
1938 Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. [Historia de los Reynos de Colhuacan y México. Trad. al alemán.] "Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas", I. Stuttgart-Berlin.

Monzón, Arturo
1949 El calpulli en la organización social de los tenochca. México.

Motolinía, Toribio de Benavente
1967 Memoriales. Ed. fac. de la edición de 1903. "Documentos Históricos de México", vol I. Guadalajara.

Nowotny, Karl Anton
1961 Tlacuilolli. "Monumenta Americana", III. Berlin.

Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson
1957 Trade and Market in the Early Empires. New York.

Pomar, Juan Bautista de
1964 Relación (Tezcoco, 1582). En: Garibay K., Angel Ma.: Poesía Náhuatl, I:149-228. México.

Pomar, Juan Bautista y Alonso de Zurita
1941 Relaciones de Texcoco y de la Nueva España. México.

Prem, Hanns J.
1974 Matrícula de Huexotzinco. Edition-Kommentar-Hieroglyphenglossar. Graz.

Reyes, Luis
1960 Pasión y muerte del Cristo Sol. "Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras", No. 9. Universidad Veracruzana. Xalapa.

Reyes, Luis e Hildeberto Martínez
1970 Culto en las cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII. "Comunidad", vol. V, No. 27. Universidad Iberoamericana. México.

Sahagún, Bernardino de
1948 Relación breve de las fiestas de los dioses. (Trad. por A. M. Garibay). "Tlalocan", t. II, 4:289-321. México.

1950-1957 Florentine Codex (CF: Códice Florentino): General History of the Things of New Spain. Trad. por A. Anderson y Ch. Dibble. "Monographs of the School of American Research". Santa Fé, New Mexico.

1956 Historia General de las Cosas de Nueva España (HG). [Ed. A. M. Garibay]. 4 vols. México.

1958 Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. (Trad. por M. León-Portilla). "Instituto de Historia". UNAM, México.

Schultze Jena, Leonhard
1938 Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko. "Indiana", 3. Jena.

Tezozomoc, Hernando Alvarado
1944 Crónica Mexicana. México.